ग्रंथवेध

वि. रा. करंदीकर



ग्रंथवेध

त्रि. रा. करन्दीकर

श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे

प्रकाशक
दामोदर दिनकर कुलकर्णी
श्रीविद्या प्रकाशन
२५० शनिवार, अष्टभुजा रस्ता
पुणे ४११०३०

किंमत २५ रुपये

प्रथमावृत्ती
१० मे १९७८
अक्षय्यतृतीया

मुखपृष्ठ
सुभाष अवचट, पुणे

मुद्रक
चिंतामणी सदाशिव लाटकर
कल्पना मुद्रणालय
'शिव-पार्वती' सदाशिव पेठ
पुणे ४११०३०

श्री. प्रभाकर पाध्ये
आणि
सौ. कमलताई
यांना

ग्रंथवेध

वि. रा. करन्दीकर

श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे

****

वेध घेताना

****

गेल्या सहासात वर्षांमध्ये निरनिराळ्या ग्रंथांची जी परीक्षणे माझ्याकडून लिहिली गेली, त्यांतील प्रमुख अशा काही लेखांचा हा संग्रह आज ' ग्रंथवेध 'च्या रूपाने प्रसिद्ध होत आहे. नव्या पुस्तकांचा परिचय करून देणे किंवा त्यांवरील अभिप्राय प्रसिद्ध करणे हा आज नियतकालिकांच्या संपादकांच्या कर्तव्याचा एक आवश्यक भाग होऊन गेला आहे. पण असे अभिप्राय लिहिणे व ते प्रसिद्ध करणे हा बहुतेक वेळा केवळ एक उपचाराचा भाग होतो. संपादकांना आपल्या नियतकालिकांमध्ये अनेक विषयांना व सदरांना जागा द्यावयाची असल्यामुळे, अशा प्रकारच्या ग्रंथविषयक लेखनासाठी उपलब्ध होणारी जागा पुष्कळच अपुरी असते. मग ग्रंथांची परीक्षणे साहजिकपणे अतिशय त्रोटक होतात. ज्यांचा परामर्श घ्यावयास हवा अशी पुस्तकेही अनेक असतात. अशा परिस्थितीत थोड्याशा मजकुरामध्ये लेखकाची भलावण करून मोकळे होण्याचा मार्ग अभिप्रायलेखकाला पत्करावा लागतो. हे सारे केवळ अपरिहार्यपणे घडत असते. पण त्यामुळे प्रदीर्घ अभ्यासावर व चिंतनावर आधारलेल्या विचारपरिप्लुत अशा ग्रंथांची जी चिकित्सापूर्ण समीक्षा व्हावी लागते ती होत नाही आणि महत्त्वाच्या अशा ग्रंथांनाही न्याय मिळत नाही. विविध विषयांवरील ग्रंथांचा विवेचक परामर्श घेणारी परीक्षणे लिहिली गेल्याने त्या ग्रंथांचे यथार्थ मूल्यमापन होण्यास तर साहाय्य होतेच, पण त्यामुळे समाजातील विचारविश्वही अधिकाधिक समृद्ध होत जाते.

अशी काही दृष्टी ठेवून ही परीक्षणे लिहिण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. हे नीट साधावयाचे तर विस्तार होणे अटळ असते. भगवद्‌गीतेच्या लेखनाविषयी व गीतेतील प्रमुख प्रतिपाद्याविषयी डॉ. खेर यांनी परिश्रमपूर्वक एक नवा सिद्धान्त मांडला, त्याची दुसरी बाजू सांगताना विस्तार करणे अपरिहार्य झाले. डॉ. ढेरे यांनी ' चक्रपाणि ' या ग्रंथात मराठी वाङ्मयाच्या प्रारंभकाळातील अनेकानेक प्रश्नांना स्पर्श केला आहे आणि

अभ्यासकांनाही धक्का बसेल अशी काही उत्तरे त्यांनी त्यांच्यासमोर ठेवली आहेत. ही उत्तरे कोठे अपुरी पडतात आणि ती स्वीकारली तर कोणते नवे प्रश्न उभे राहतात हे सुव्यवस्थितपणे मांडले, तरच त्या नव्या प्रश्नांची उत्तरे डॉ. ढेरे यांच्याकडून पुढील संशोधनातून मिळण्याची शक्यता आहे. डॉ. शं. दा. पेंडसे आणि प्रा. न. र फाटक, दोघेही व्यासंगी विद्वान आणि संतवाङ्मयाचे गाढे अभ्यासक. एकाच्या अभ्यासाची बैठक श्रद्धाशीलतेची, दुसऱ्याची चिकित्सक मीमांसकाची. त्या दोघांच्या विशिष्ट दृष्टिकोणा-मुळे एकाच विषयावरील त्यांच्या लेखनाला वेगळा रंग चढतो, विवेचनाला वेगळी धार येते. त्यांनी केलेल्या मांडणीच्या द्वारा संतकार्याचे स्वरूप पाहावयाचे म्हटले तर त्या प्रतिपादनात डोकावणारा आवेश नि अभिनिवेश थोडा सौम्य करावा लागतो, विशिष्ट मताविषयीचा आग्रह वा व्यक्तीबद्दलचा पूर्वग्रह यांचे काही सावट कोठे पडले असेल तर ते दूर करावे लागते.

आणि हे देखील हळुवारपणाने करावे लागते. हे करीत असताना त्या विद्वान ग्रंथकारांच्या मूळ योग्यतेचा थोडासाही अवमान आपल्या हातून अनवधानाने होणार नाही याची दक्षता घ्यावी लागते. हे साधण्यासाठी त्यांच्या विवेचनाची दुसरी बाजू सुस्पष्टपणाने मांडावी लागते. एकाच विषयावर लिहिणाऱ्या प्रा. फाटक आणि डॉ. सहस्रबुद्धे या जोडीबाबत तेच म्हणावे लागते. त्या दोघांचे दृष्टिकोण बरेच निराळे आहेत, प्रेमाची व आदराची स्थाने भिन्न आहेत. न्या. रानड्यांपासून लोकमान्य टिळकांपर्यंत जे श्रेष्ठ पुरुष झाले, त्यांच्या कार्याची व विचारप्रणालीची प्रा. फाटक आणि डॉ. सहस्रबुद्धे यांनी केलेली मांडणी परस्परांपासून कितीतरी निराळी आहे. डॉ. य. दि. फडके यांच्यासारख्या अनाग्रही व बारीकसारीक तपशिलांत शिरून शोध घेऊ पाहणाऱ्या अभ्यासकाच्या दृष्टीला दिसणारे दृश्य आणखी वेगळे आहे. माधव जूलियनसारख्या केवळ कविप्रकृतीच्या व तितक्याच मनस्वी पुरुषाचे साहित्यात उमट-णारे प्रतिबिंब डॉ. चुनेकरांनी मार्मिकपणाने टिपले आहे. त्याचे मोल वेगळे आणि स्वातंत्र्यवीर सावरकरांसारख्या झुंजार राजकीय नेत्याचे, त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा शोध घेताना केवळ त्यांच्या वाङ्मयावरच विसंबून राहिल्यामुळे, डॉ. गावडे यांच्या हाताला लागणारे फलित वेगळे.

या साऱ्या व्यासंगी अभ्यासकांच्या तितक्याच अभ्यासपूर्ण लेखनाचा असा सविस्तर परामर्श घेण्याची संधीही लाभावी लागते. समाज-प्रबोधन-पत्रिकेचे एका काळचे साक्षेपी संपादक, श्री. वसंतराव पळशीकर यांनी मला ही मोकळीक प्रथम दिली हे कृतज्ञतापूर्वक सांगितले पाहिजे. प्रस्तुत संग्रहातील सर्वांत अधिक लेख समाज प्रबोधन-पत्रिकेत प्रसिद्ध झालेले आहेत ही घटना त्या दृष्टीने बोलकी आहे. पळशीकरांच्या आश्वासक आग्रहामुळेच मी या प्रकारच्या लेखनाला प्रवृत्त झालो. त्यांनी ही संधी दिल्यामुळे इतरांकडूनही ती पुढे मला मिळत गेली. त्या साऱ्याचे दृश्य फल म्हणजे या संग्रहात समाविष्ट झालेले हे समीक्षापर लेख. या लेखनाचे बरेचसे श्रेय त्या साऱ्या सुजाण व स्नेहशील संपादकमित्रांना आहे. मूळ ग्रंथ ज्या लेखकांचे आहेत त्यांचे ऋण तर

एका अर्थाने त्याहून मोठे आहे, त्याचेही स्मरण ठेवावयास हवे. वैचारिक समीक्षेच्या स्वरूपाचे लेख असलेल्या या संग्रहाला नाव काय द्यावे, हा प्रश्न उभा राहिला, तेव्हा माझे एक ज्येष्ठ मित्र, श्री. प्रभाकर पाध्ये यांच्या 'व्यक्तिवेध' या मला अतिशय आवडलेल्या पुस्तकाचे स्मरण झाले. या संग्रहाचे 'ग्रंथवेध' हे नाव त्यावरून सुचले आहे, हे ज्यांनी व्यक्तिवेध हे पुस्तक पाहिले आहे त्यांच्या सहज लक्षात येण्यासारखे आहे. पाध्ये यांचे ऋण अनेक बाबतींत माझ्यावर आहे तसेच ते या संग्रहाच्या नावाबाबतही आहे. त्यांना अर्थातच याची कल्पना नाही आणि व्यक्तिवेध हे त्यांच्या पुस्तकाचे नाव त्यांना आणखी कोणी सुचवले असल्यास त्याची मला कल्पना नाही.

ही सारी परीक्षणे एकदा प्रसिद्ध होऊन गेलेली, त्यांतील नावीन्य प्रसिद्धीच्या क्षणीच लोप पावलेले. अशा लेखांचा संग्रह काढण्याचा प्रपंच प्रकाशकांनी का करावा? पण श्रीविद्या प्रकाशनाचे उत्साही संचालक श्री. मधुकाका कुलकर्णी यांनी मोठ्या हौसेने व स्नेहभावनेने हा भार उचलला. मुद्रणातील कल्पकतेबद्दल व सौन्दर्यदृष्टीबद्दल साऱ्या महाराष्ट्राला परिचित होऊन गेलेले, कल्पना मुद्रणालयाचे श्री. चिं. स. लाटकर यांनी आपले सहकार्य दिले आणि या संग्रहाची सुबक छपाई केली. संग्रहातील लेखांच्या स्वरूपाची सूचकतेने जाणीव करून देणारे सुंदर वेष्टनचित्र श्री. सुभाष अवचट यांच्या कुंचल्यातून उतरले आहे. या सर्वांचा आणि त्यांच्या सहकाऱ्यांचा मी मनापासून आभारी आहे.

एका जिज्ञासू व मनमोकळ्या वृत्तीने काही ख्यातनाम लेखकांच्या ग्रंथांचा घेतलेला हा वेध आहे. हा वेध घेताना दृष्टी निकोप असावी आणि आपले विवेचन निर्भीड राहिले तरी समतोल असावे, अशी शक्य तेवढी काळजी घेतली आहे. काही स्थळी विरोधी मत व्यक्त करावे लागले, तरी ते निखळ वैचारिक समीक्षेच्या पातळीवर राहावे असा प्रयत्न केला आहे. हे सारे करीत असताना मला बौद्धिक आनंदाचा मोठाच लाभ झाला, हे आवर्जून सांगावयास हवे. वाचकांच्या दृष्टीने हा वेध कितपत अर्थपूर्ण उतरला आहे हे अर्थातच जाणकारांनी ठरवावयाचे आहे.

७, फर्गसन महाविद्यालय, पुणे ४११००४
अक्षय्यतृतीया, दिनांक १०–५–१९७८

वि. रा. करन्दीकर

निरनिराळ्या नियतकालिकांमधून हे लेख यापूर्वी प्रसिद्ध झालेले आहेत. त्याविषयीचा तपशील यापुढे दिलेला आहे. या सर्व नियतकालिकांच्या संपादकांचा लेखक अतिशय ऋणी आहे.

हे लेख मुळात ग्रंथपरीक्षणे म्हणून प्रसिद्ध झालेले आहेत. त्या परीक्षणपर लेखांची नावे आणि प्रस्तुत संग्रहात त्यांसाठी योजलेली शीर्षके यांमध्ये काही स्थळी थोडाफार फरक आहे, पण तो सहज ध्यानात येण्यासारखा आहे. पुढील तपशील देताना तो या संग्रहातील शीर्षकांनुसार दिलेला आहे.

समाज-प्रबोधन-पत्रिका

१. न. र. फाटक यांचे समर्थदर्शन : जानेवारी-फेब्रुवारी, १९७१.
२. सावरकरांचे व्यक्तिमत्त्व - वाङ्मयातील शोध : नोव्हेंबर-डिसेंबर, १९७१.
३. एकनाथांची सामाजिकता : मार्च-एप्रिल, १९७३.
४. भगवद्गीता आणि डॉ. खैर : नोव्हेंबर-डिसेंबर, १९७३.
५. महानुभाव पंथीयांचे एक विवेकी आवाहन : सप्टेंबर-ऑक्टोबर, १९७४.
६. 'ज्ञानेश्वरीची स्व-तंत्रता' आणि गीतातंत्रता : जानेवारी-फेब्रुवारी, १९७५.

नवभारत

१. संतांचा कर्तव्यकर्मप्रधान भागवतधर्म : सप्टेंबर, १९७१.
२. डॉ. गाडगीळ यांची 'विचारजागृति' : जानेवारी, १९७६.
३. 'चक्रपाणि' : काही उत्तरे, काही प्रश्न : ऑगस्ट आणि सप्टेंबर, १९७७.

केसरी

१. 'लोकमान्य' : एक अवलोकन : ८, १५, २२ व २९ जुलै आणि ५ ऑगस्ट, १९७३.
२. केसरीचे तीन संपादक : २८ जुलै आणि ४ ऑगस्ट, १९७४.
३. टिळक-आगरकरांचा एक साक्षेपी शोध : ३१ जुलै, १९७७.

सत्यकथा

१. एक रेखीव, मर्मग्राही वाङ्मयदर्शन : जानेवारी, १९७५.

माणूस

१. अलौकिक आणि 'लौकिक ज्ञानेश्वर' : ३ डिसेंबर, १९७७.

■

अनुक्रमणिका

■

मूळ गीतेचा शोध

गीता विकास

डॉ. ग. श्री. खैर

****

१
भगवद्गीता आणि डॉ. खैर

****

डॉ. ग. श्री. खैर यांचा १९६७ च्या ऑगस्टमध्ये प्रसिद्ध झालेला 'मूळ गीतेचा शोध' हा छोटेखानी ग्रंथ एका दृष्टीने आगळा म्हणावयास हवा. आगळा अशासाठी की, मराठीतील गीताविषयक वाङ्मयात आजवर स्वतंत्रपणे कोणीही न हाताळलेला असा एक प्रश्न त्यांनी या ग्रंथात उपस्थित केलेला आहे; आणि त्याचे उत्तर ऐतिहासिक प्रमाणांच्या किंवा अनुमानांच्या आधारावर शोधण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. हा प्रश्न कोणता ते ग्रंथाच्या नावावरूनही ध्यानात येण्यासारखे आहे. मराठी भाषेच्या प्रारंभकाळापासून गीतेवर काही ना काही लेखन होत आले आहे. जुन्या मराठीतील संतांच्या तत्त्वज्ञानपर लेखनाला गीतेचा आधार सर्वांत अधिक लाभलेला. पण त्यांतील बहुतेक सर्व लेखकांचा दृष्टिकोण श्रद्धेवर आधारलेला होता. सर्व उपनिषदांचे सार काढून परमेश्वराचा अवतार जो भगवान श्रीकृष्ण त्याने आपला भक्त जो अर्जुन त्याला केलेला उपदेश म्हणजे गीता, हीच त्या जुन्या लेखकांची एकमेव धारणा. ऐतिहासिक दृष्टीचा त्यांच्यात संपूर्ण अभाव. अशा स्थितीत गीतेतून लाभणारे आध्यात्मिक मार्गदर्शन अथवा तत्त्वज्ञानातील सिद्धान्तांची तिने केलेली मांडणी याव्यतिरिक्त अन्य कोणत्या दृष्टीने तिचा विचार करावा, असे जुन्या लेखकांच्या मनात येणे शक्यच नव्हते.

खैरांच्या ग्रंथाचे अपूर्वत्व

गीता हा ग्रंथ कितीही अपूर्व म्हटला तरी भाविकतेची दृष्टी थोडीशी बाजूला ठेवून तो वाचू लागल्यास कितीतरी प्रश्न वाचकाच्या मनात उभे राहतात. रणक्षेत्रावर

१. मूळ गीतेचा शोध–गीतेचे तीन लेखक व तीन कालखंड
२. गीताविकास–डॉ. ग. श्री. खैर

दोन्ही बाजूंच्या सेना एकमेकांवर आघात करण्यास सिद्ध झाल्या असताना हा संवाद श्रीकृष्ण व अर्जुन या दोघांत झाला असे वर्णन गीतेत आहे. असे प्रत्यक्षात घडणे शक्य आहे का? जर शक्य नसेल तर मुळात रणक्षेत्रावर श्रीकृष्णाने कोणता उपदेश केला असेल? त्यात नंतर काही भर पडली असेल का? असेल तर कोणती? गीतेत अनेक परस्परविरोधी विचार येतात, हा समन्वयाचा प्रयत्न म्हणावा का केवळ एक सर्वसमावेशक ग्रंथ सिद्ध करण्याची धडपड म्हणावी? असे अनेक प्रश्न आधुनिक मनाला सुचतात. आपल्या मनात अशा कोणत्या शंका उत्पन्न झाल्या त्याचा खैरांनी या ग्रंथात प्रारंभी उल्लेख केलेला आहे (पृष्ठे २ ते ५). जुन्या लेखकांच्या मनात हे प्रश्न उभे राहण्याचा संभवच नव्हता, पण अर्वाचीन काळात मराठीमध्ये गीतेवर भरपूर लेखन झालेले असूनही या प्रश्नांना कोणी स्पर्श केलेला नाही. भगवद्‌गीता ही पाश्चिमात्य विद्वानांच्या अभ्यासाचा व संशोधनाचा विषय झाल्यापासून त्यांनी आपल्या ग्रंथांत हे प्रश्न उपस्थित केले आहेत, पण ते सारे इंग्रजीत आहे. निव्वळ मराठी वाचकांपर्यंत ती चर्चा पोचू शकलेली नाही.

लोकमान्य टिळकांनी गीतारहस्याला जोडलेल्या बहिरंगपरीक्षणाचा अपवाद सोडल्यास मराठीमध्ये कोणाही अभ्यासकाने गीतेसंबंधी निर्माण होणाऱ्या अशा प्रश्नांची सोडवणूक करण्याचा प्रयत्न केलेला नाही. टिळकांच्या बहिरंगपरीक्षणातही गीतेचा इतर समकालीन व प्राक्कालीन ग्रंथांशी असलेला संबंध स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न अधिक आहे. नाही म्हणावयास 'भागवतधर्माचा उदय व गीता' असे जे एक प्रकरण त्यांनी बहिरंगपरीक्षणात लिहिलेले आहे, त्याच्या अखेरीस गीता आज आपणास दिसते त्या स्वरूपात कशी सिद्ध झाली असावी या प्रश्नाची त्यांनी काही चर्चा केली आहे. ही चर्चा करण्यातच हल्लीच्या गीतेचे काही एक पूर्वरूप असले पाहिजे हे मान्य केल्यासारखे होते. पण हे पूर्वरूप आजच्या गीतेहून विशेष निराळे नसावे, किंबहुना "मूळ गीताग्रंथात अशा प्रकारचे फेरफारदेखील फार होणे शक्य नव्हते" आणि तसे थोडेसे झाले असले तरी गीतेच्या मूळ प्रतिपाद्य सिद्धान्तात—म्हणजेच निष्काम कर्मयोगाच्या तत्त्वज्ञानात—त्यामुळे विशेष महत्त्वाचा असा काही फरक पडण्याची शक्यता नाही; असे म्हणून टिळकांनी तो प्रश्न संपवलेला आहे (गीतारहस्य, आठवी आवृत्ती, पृष्ठ ५११). गीतारहस्याच्या परिशिष्टात केलेला हा विचार सोडला तर अशा प्रश्नांची चिकित्सक दृष्टीने चर्चा करण्याचा प्रयत्न मराठीत आतापर्यंत झालेला नाही. खैरांनी आपल्या ग्रंथात ही नवी वाट शोधण्याचा प्रयत्न केलेला आहे हे त्यांच्या ग्रंथाचे अपूर्वत्व होय.

सांगोपांग अभ्यास

अशी वाट शोधण्यासाठी अवश्य तो अधिकार खैरांच्या ठिकाणी आहे याची प्रचीती हा ग्रंथ वाचताना येते. खैरांचीही गीतेवर श्रद्धा आहे, मात्र ही आंधळी श्रद्धा नाही तर डोळस आहे. पण श्रद्धेचा काही अंश असल्यामुळे ते हा विचार सहानु-

भूतीने करू शकतात, श्रद्धावंतांच्या श्रद्धेलाही धक्का लागणार नाही अशा हळुवारपणाने करू शकतात; हा त्यांच्या लेखणीचा मोठा विशेष आहे. गीतेची रचना भिन्नभिन्न कालखंडांत कशी कशी होत गेली आणि तिच्यामध्ये भिन्नभिन्न विचारांची भर कशी पडत गेली, हे ध्यानात घेऊन गीता वाचली तर अनेक शंकांचे समाधान होईल आणि ती समजण्याला सुलभ होईल; असा खैरांचा विश्वास आहे आणि तसा प्रयत्न त्यांनी या ग्रंथात केला आहे. त्यांचा हा प्रयत्न लेचापेचा नाही, तो गीतेच्या चिकित्सापूर्ण व सूक्ष्म अशा अभ्यासावर आधारलेला आहे. मूळ गीतेचे अवलोकन अतिशय बारकाईने करणे हा या अभ्यासाचा गाभा म्हणावयास हवा. ग्रंथाच्या प्रारंभी त्यांनी जी चार प्रकरणे लिहिली आहेत त्यांमध्ये, गीतेचे निरनिराळ्या प्रकारांनी आपण पृथक्करण कसे केले, त्यावरून निरनिराळे तक्ते कसे तयार केले, त्यांतून सुचणाऱ्या निष्कर्षांची नोंद कशी केली आणि त्या निष्कर्षांचीही फेरतपासणी कशी केली; हे त्यांनी स्पष्ट केले आहे.

याशिवाय त्यांनी या ग्रंथाला एकूण सोळा परिशिष्टे जोडली आहेत. त्यांमध्ये श्लोकपृथक्करण, अध्यायपृथक्करण, गीतेतील विषयांची पुनरावृत्ती, जीवनाच्या अंतिम ध्येयाचे निदर्शक असे शब्द व कल्पना, श्रीकृष्ण व अर्जुन यांनी परस्परांना उद्देशून योजिलेली संबोधने, शब्दसंग्रहाची विभागणी, अध्यात्मातील भिन्नभिन्न सिद्धान्त, उपासनांचे प्रकार, असे अनेक विषय तर आले आहेतच; पण आपल्या निष्कर्षांना आधारभूत होऊ शकणारे प्रथमपुरुषी व तृतीयपुरुषी प्रयोग किंवा आज्ञार्थी व विध्यर्थी प्रयोग असे व्याकरणविषयक तपशीलही त्यांनी दिले आहेत. आपल्या प्रतिपादनाला पूरक अशी आठनऊ कोष्टकेही त्यांनी ग्रंथात दिलेली आहेत. आपले विवेचन साधार व्हावे यासाठी खैरांनी केवढी पूर्वतयारी केलेली आहे हे यावरून ध्यानात येईल. मूळ गीतेबरोबर तो ग्रंथ ज्याचा भाग आहे ते महाभारत खैरांनी पाहिले आहे. गीतेच्या आगेमागे लिहिली गेलेली उपनिषदे व दर्शनग्रंथ यांचा विचार त्यांनी केलेला आहे आणि गीता ज्या कालखंडात रचली गेली असे म्हणता येते त्या वेळच्या भारताच्या इतिहासात घडलेल्या प्रमुख घटना त्यांनी ध्यानात घेतलेल्या आहेत. खैरांनी आपल्या विषयाचा अभ्यास किती सांगोपांग केलेला आहे हे यावरून स्पष्ट होईल.

खैरांचा मुख्य सिद्धान्त

खैरांचे मुख्य प्रतिपाद्य काय हे आपल्या ग्रंथनामाला त्यांनी जे पूरक शब्द जोडले आहेत त्यावरून समजू शकते. त्यांच्या ग्रंथाचे पूर्ण नाव असे आहे, ' मूळ गीतेचा शोध – गीतेचे तीन लेखक व तीन कालखंड '. आपल्या समोर असलेली गीता ही एका व्यक्तीने व एका वेळी लिहिलेली नाही, तर ती किमान तीन व्यक्तींनी लिहिलेली आहे आणि या तीन व्यक्ती भिन्न कालखंडांतील आहेत; हा खैरांचा मुख्य सिद्धान्त आहे. खिस्तपूर्व सहाशेच्या आसपास मूळ गीता लिहिली गेली, त्यानंतर सुमारे शंभर वर्षांनी तिच्यात दुसऱ्या लेखकाने काही भर घातली आणि त्यानंतर सुमारे तीनशे

वर्षांनी तीत तिसऱ्या लेखकाने आणखी भर घालून आजची अठरा अध्यायांची व सातशे श्लोकांची गीता सिद्ध केली. गीतेचा आणखी एक चौथा लेखकही असावा असे खैरांचे अनुमान आहे, पण त्याबद्दल खात्री नाही आणि तो असला तरी त्याने गीतेच्या विचारांत विशेष भर घातलेली आहे असे त्यांना वाटत नाही, म्हणून या तर्काचा केवळ उल्लेख करून त्यांनी तो भाग सोडून दिलेला आहे (पृष्ठ १२९). आजच्या गीतेचे जे पहिले एक ते सहा अध्याय आहेत ते मूळ गीतेचे होत. मात्र त्यांतील श्लोकांमध्ये अधूनमधून तिसऱ्या लेखकाचे श्लोक आलेले आहेत. पहिल्या लेखकाचे एकूण श्लोक १२६ होते, त्यांत तिसऱ्या लेखकाने आपले १५४ श्लोक घातले आणि त्यामुळे आजच्या गीतेतील एक ते सहा अध्यायांची श्लोकसंख्या २८० झाली आहे. गीतेच्या दुसऱ्या लेखकाने आपले सहा अध्याय पहिल्या लेखकाच्या सहा अध्यायांच्या पुढेच घातले, पण या लेखकाने पहिल्या लेखकाच्या अध्यायांना व त्यांतील श्लोकांना कोणताही धक्का लावला नाही. दुसऱ्या लेखकाचे सहा अध्याय त्या वेळी सात ते बारा असे असावेत. पण आज ते त्या ठिकाणी नाहीत.

आजच्या गीतेतील ८, १३. १४, १५, १७ आणि १८ हे अध्याय मूळ दुसऱ्या लेखकाचे आहेत, त्यांचे एकूण ११४ श्लोक होते. त्यांत तिसऱ्या लेखकाने आपल्या १०१ श्लोकांची भर घातली आणि म्हणून दुसऱ्याच्या सहा अध्यायांची आजची एकूण श्लोकसंख्या २१५ आहे. तिसऱ्या लेखकाने पहिल्या व दुसऱ्या लेखकाच्या अध्यायांत अधूनमधून आपले श्लोक तर घातलेच, पण आपले स्वतंत्र सहा अध्याय लिहून ते त्याने ७, ९, १०, ११, १२ आणि १६ या क्रमांकांना घातले. याचा अर्थ असा की, आधीच्या दोन लेखकांच्या रचनेत तिसऱ्या लेखकाने बरीच उलटापालट व ढवळाढवळ केली व आजची गीता सिद्ध केली. आजच्या गीतेच्या सातशे श्लोकांमध्ये पहिल्या लेखकाचे १२६, दुसऱ्याचे ११४, तर तिसऱ्याचे ४६० श्लोक आहेत. पहिल्या व दुसऱ्या लेखकाची निर्मळ रचना तर आपल्यासमोर नाहीच, पण आजच्या गीतेत सहासष्ट टक्के भाग तिसऱ्या लेखकाचा आहे. त्यामुळे गीतेच्या एकूण स्वरूपावर, तत्त्वज्ञानावर व शिकवणुकीवर तिसऱ्या लेखकाचा फार मोठा ठसा उमटलेला आहे. पहिल्या लेखकाची गीता ज्ञानमूलक कर्मयोगप्रधान होती. दुसऱ्या लेखकाने त्याला कर्मयोगाच्या व्यावहारिक उपदेशाची आणि विश्व, मानव व परमेश्वर यांविषयीच्या त्या काळातील सिद्धान्तांची जोड दिली. तिसऱ्या लेखकाने अवतारवाद, श्रीकृष्णाची उपासना व सगुण भक्तियोग यांची भर घातली, त्याचबरोबर सांख्य तत्त्वज्ञानावर अद्वैतवेदान्ताचा ठसा उमटवला. गीतेमध्ये निरनिराळे विचार आढळतात, परिभाषेतही फरक आढळतो, एकाच शब्दाचे भिन्न अर्थ घ्यावे लागतात, क्वचित विसंगती आढळते, पुनरुक्ती व काही वेळा पाल्हाळ दिसतो; या सर्वांचे कारण खैरांच्या दृष्टीने हे आहे की, आजची ही गीता एका लेखकाने लिहिलेली नसून ती किमान तीन लेखकांनी तीन भिन्न कालखंडांत लिहिलेली आहे.

गीता व महाभारत यांची संस्करणे

या निष्कर्षाला खैर कसे आले आणि तीन गीताकारांची रचना त्यांनी कोणते निकष लावून निश्चित केली, हे यानंतरचे महत्त्वाचे प्रश्न आहेत. खैरांनी त्याचाही उलगडा केलेला आहे. जय, भारत आणि महाभारत अशी महाभारताची एकूण तीन संस्करणे व्यास, वैशंपायन व सौती या तिघांनी केली, असे महाभारतातील अन्तर्गत प्रमाणांवरून ठरवता येते. गीतेच्या तीन अवस्थांचे तीन लेखक नेमके हेच असतील असे जरी निश्चयाने म्हणता येत नसले, तरी गीतेच्या तीन अवस्था महाभारताच्या तीन संस्करणांशी समांतर असाव्यात; असे खैरांचे अनुमान आहे (पृष्ठे ६३ ते ६८). तीन लेखकांकडून झालेले गीतेचे लेखन खिस्तपूर्व सुमारे सहाशे ते तीनशे या काल- खंडात झाले, त्या कालखंडात वैदिक धर्मातील तत्त्वज्ञानविचारांत नाना प्रकारच्या विचारांची सारखी भर पडत होती. षड्‌दर्शनांसारखे ग्रंथ जरी आजच्या गीतेला उत्तरकालीन असले तरी त्यांतील सिद्धान्तांची बीजे वैचारिक क्षेत्रात आधीपासून होती व त्या त्या विशिष्ट विचारप्रणालीला ते ते रूप प्राप्त होत होते, आणि वैचारिक क्षेत्रा- तील या साऱ्या हालचालींचे प्रतिबिंब गीतेच्या त्या त्या अवस्थेत पडलेले आहे; असे खैरांचे म्हणणे आहे (पृष्ठे ७५–७९).

हे म्हणणे जसेच्या तसे मान्य न केले तरी हे कदाचित शक्य आहे – निदान संभवनीय आहे, एवढे मान्य करण्यास हरकत नाही. केवळ 'संभवनीय आहे' असे एवढ्यासाठी म्हणावयाचे की, मूळच्या जय ग्रंथात किंवा नंतरच्या भारतात भर पडून त्याचे एक लक्ष श्लोकांचे महाभारत झाले ही प्रक्रिया आणि, खैर वर्णन करतात त्या प्रकारची, गीतेसारखा तत्त्वज्ञानपर ग्रंथ एकामागोमाग दोन संस्करणे होऊन सिद्ध होण्याची प्रक्रिया; या दोन गोष्टी सारख्या स्वरूपाच्या मानता येत नाहीत आणि म्हणून त्या सारख्या प्रमाणात संभवनीय नाहीत. मूळच्या जय वा नंतरच्या भारत ग्रंथात निरनिराळ्या आख्यानांची व उपाख्यानांची, किंबहुना एकमेकीशी काहीही संबंध नसलेल्या भिन्नभिन्न कथांची भर हवी तेवढी पडू शकते व तो ग्रंथ हवा तेवढा वाढू शकतो; किंबहुना महाभारतासारखे आर्ष महाकाव्य बनण्याची ती एक प्रक्रियाच असू शकते. पण ती प्रक्रिया जशीच्या तशी गीतेसारख्या त्या मानाने कितीतरी छोट्या व तत्त्वज्ञानपर ग्रंथाला,—जरी तो महाभारताचाच एक भाग असला तरी,—निःशंक- पणाने लावता येणार नाही. पण महाभारताची संस्करणे झाली तशीच ती गीतेचीही होणे शक्य आहे, ते संभनीयतेच्या कोटीतील आहे; एवढे मान्य करण्यास हरकत नाही.

गीतेचे संस्करण करणारा लेखक, कोणी असलाच तर, भारतकारांहून किंवा महा- भारतकारांहून वेगळा असण्याची शक्यता मात्र फार कमी वाटते; कारण गीतेसारख्या त्या महाकाव्याचा अतिशय महत्त्वाचा भाग असलेल्या ग्रंथाला दुसऱ्याच कोणी दिलेले रूप महाभारतकारांकडून आपल्या महाकाव्यात अन्तर्भूत केले जाणे अवघड वाटते; निदान गीतेचा असा संभाव्य संस्करणकार तितक्याच तोलामोलाचा कवी

किंवा तत्त्वज्ञ असावयास हवा. तितका तो असेल तर त्याची ही कृती कोणालाच माहीत नसणे किंवा तिचा कोठेही उल्लेख न आढळणे ही शक्यता आणखी कमी वाटते. गीतेच्या त्या त्या अवस्थेत जे जे नवे विचारप्रवाह तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात निर्माण झाले त्यांचा अन्तर्भाव त्या त्या लेखकाने गीतेत केला आहे, असे खैर म्हणतात. यावर असा एक प्रश्न सुचतो की, अशी भर पडून मूळ ग्रंथ वाढल्याचे दुसरे एखादे उदाहरण तत्त्वज्ञानपर वाङ्मयात दाखवता येईल का ? गीता हा ग्रंथ अद्ययावत करावा अशी त्यामागची 'प्रेरणा होती, असे खैर म्हणतात. पण गीतेच्या बाबतीतच अशी प्रेरणा का असावी ? " गीतेच्या तिसऱ्या अवस्थेपूर्वीच ती समाजात दृढमूल, परिचित आणि सर्वमान्य झालेली असावी ", असे खैरांनी म्हटलेले आहे (पृष्ठ १०५). अशा सर्वमान्य व दृढमूल ग्रंथामध्ये अध्यायांची भर घालणे, त्यांचे क्रमांक बदलणे, अध्यायांमध्ये अधूनमधून नवीन श्लोक घालणे, हे शक्य आहे का ? अठरा अध्यायांची व सातशे श्लोकांची आजची गीता सिद्ध झाल्यावर त्याआधी सुमारे तीनशे वर्षे समाजामध्ये सर्वमान्य असलेली बारा अध्यायांची गीता लोक साफ विसरून गेले, असे मानावयाचे का ? मग भगवद्गीता अठरा अध्यायांची अशीच प्रसिद्धी अतिप्राचीन काळापासून दिसते, तिचा उलगडा कसा करावयाचा ?

येथेच आणखी एक प्रश्न सुचतो. आजच्या गीतेमध्ये श्रीकृष्णाचा उल्लेख ' श्रीभगवानुवाच ' असा सर्वत्र आहे. कृष्णभक्तीचा पुरस्कार व भक्तियोगाचे महत्त्व या गोष्टी गीतेमध्ये तिसऱ्या लेखकाने आणलेल्या आहेत, असे खैरांचे म्हणणे आहे. श्रीकृष्णाला भगवान म्हणणे म्हणजे त्याचे परमेश्वराशी तादात्म्य कल्पिणे होय. असा हा भगवान शब्द पहिल्या गीतेत होता की नव्हता ? श्रीकृष्णाचे परमेश्वरत्व प्रारंभीच्या काळात प्रस्थापित झालेले नव्हते आणि महाभारतातही श्रीकृष्णाचे एक मुत्सद्दी व थोर योद्धा हे एक आणि ईश्वराचा अवतार हे दुसरे अशी दोन रूपे दिसतात, याचा उल्लेख खैरांनी केला आहे. किंबहुना महाभारताच्या तीन संस्करणांशी समांतर अशाच गीतेच्या तीन अवस्था आहेत आणि ' गीतायाम् ', ' गीतासु उपनिषत्सु ' आणि ' श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ' या निरनिराळ्या निर्देशांतही त्या दिसतात असे त्यांचे म्हणणे आहे. " गीतेच्या पहिल्या दोन अवस्थांत श्रीकृष्ण हा थोर पुरुष आणि अर्जुनाचा मित्र असा आहे. तोच परब्रह्माचे वर्णन करतो. पण तिसऱ्या अवस्थेत तो ईश्वराचा अवतार, वासुदेव, पुरुषोत्तम होऊन ब्रह्माशी ऐक्य दाखवितो; " असे खैर म्हणतात (पृष्ठे ६५–६६). ' या दोन अवस्था भारतातही दिसतात ' असे खैर तेथेच म्हणतात हे ठीक आहे. पण गीतेतही श्रीकृष्णाच्या या दोन अवस्था दिसतात असा सिद्धान्त करण्याला ' श्रीभगवानुवाच ' या शब्दप्रयोगाची फार मोठी अडचण येते. भगवान हा शब्द गीतेच्या पहिल्या अवस्थेतच होता असे मानावे, तर कृष्णभक्ती हा खैरांच्या दृष्टीने तिसऱ्या लेखकाचा असलेला विशेष पहिल्या अवस्थेत नेऊन ठेवावा लागेल आणि त्यांनी केलेली तीन गीतांची मांडणी बरीच उलटीपालटी करावी लागेल.

गीता व उपनिषदांचे कालखंड

महाभारताची जी तीन संस्करणे झाली त्यांच्याशी जुळणाऱ्या गीतेच्या तीन अवस्था आहेत असे तर खैर म्हणतातच, पण उपनिषदांचे तीन विभाग करून त्या त्या कालखंडाच्या उपनिषदांमधील विचारांचा गीतेत अन्तर्भाव झालेला दिसतो, असे ते म्हणतात (पृष्ठे ७० ते ७५). यातील तपशिलाचा विचार विस्तारभयास्तव बाजूला ठेवणे भाग आहे. पण " सर्व उपनिषदांचे दोहन करून पार्थासाठी भगवंतांनी काढलेले दुग्धामृत म्हणजे ही गीता " हा गीताध्यानातील उल्लेख सर्वसामान्य अर्थाने जरी बरोबर मानला, तरी उपनिषदांतील विचार गीतेत आढळून येणे हे स्वाभाविक आहे आणि त्यासाठी गीतेचे तीन लेखक व तीन कालखंड मानावयास हवेत असे नाही. बृहदारण्यक, छांदोग्य, तैत्तिरीय अशी जी पहिल्या कालखंडातील उपनिषदे आहेत त्यांच्या भाषेशी जुळणारी भाषा गीतेत आढळत नाही, किंबहुना दुसऱ्या कालखंडातील मुंडक, मांडूक्य, प्रश्न यांच्याशीही ती जुळणारी नाही; गीता या सर्वच उपनिषदांना उत्तरकालीन असावी असे तिच्या भाषेवरून दिसते. नेमकेपणाने बोलावयाचे तर हा भाषाशास्त्र व प्राचीन संस्कृत व्याकरण जाणणाऱ्यांचा विषय आहे.

खैर असे म्हणतात की, " मी वर दिलेली उपनिषदांच्या कालखंडांची विभागणी ही गीतेच्या तीन कालखंडांशी समांतर आहे. गीतेच्या प्रत्येक कालखंडावर उपनिषदांच्या समकालीन आणि पूर्वकालीन विचारांचा व भाषेचा प्रभाव पडला आहे " (पृष्ठ ७०). खैरांचे महाभारताबद्दलचे मत याबरोबरच लक्षात घेतले तर त्यांचा सिद्धान्त असा निष्पन्न होतो की, बृहदारण्यक, छांदोग्य, कठ आदी उपनिषदे, जय हे काव्य व गीतेचे पहिले सहा अध्याय हे एका कालखंडातील; मुंडक, मांडूक्य, प्रश्न आदी उपनिषदे, भारत हे काव्य आणि गीतेचे दुसऱ्या लेखकाने लिहिलेले सहा अध्याय हे त्यापुढच्या कालखंडातील; आणि अर्वाचीन उपनिषदे, महाभारत हे महाकाव्य आणि तिसऱ्या लेखकाची गीता शेवटच्या कालखंडांतील; अशी ही समांतर रचना झाली असावी. उपनिषदांच्या कालखंडांचे गीतामहाभारताशी इतके समांतरत्व प्रस्थापित करण्यास भाषाशास्त्रीय व व्याकरणिक प्रमाण अधिक बलवत्तर द्यावे लागेल. त्यापेक्षा खैरांनी उद्धृत केलेले फर्कुहारचे " धर्मशास्त्रे आणि अथर्व विभागातील लघु उपनिषदे ज्या कालखंडात झाली त्याच कालखंडात गीता लिहिली गेली " हे मतच शक्यतेच्या कोटीतील वाटते. खैरांना अर्थातच हे मत मान्य नाही. ते म्हणतात की, फर्कुहारच्या विचारसरणीत एक दोष असा आहे की, " संपूर्ण गीतेचाच कालखंड त्यांनी अर्वाचीन विभागात समाविष्ट केला " (पृष्ठ ७५).

गीतेतील प्रथमपुरुषी प्रयोग

पण महाभारताची तीन संस्करणे, तत्कालीन तत्त्वज्ञानविचारातील हालचाल किंवा भक्तीसारख्या नव्या विचारांचा उद्भव या गोष्टींशी गीतेच्या तीन अवस्थांचा मेळ

कालदृष्ट्या घालण्याचा प्रयत्न केला, तरी मूळ गीतेच्या दृष्टीने ही सारी बाह्य प्रमाणे आहेत. गीतेच्या तीन अवस्था प्रस्थापित करण्यासाठी आवश्यक असा आधार अखेर त्या ग्रंथातच दाखवावयास हवा. अशी अन्तर्गत प्रमाणे दाखविण्याचा प्रयत्नही खैरांनी केलेला आहे. विश्वाच्या बुडाशी असलेल्या मूलतत्त्वाचे किंवा सारे विश्व ज्याच्या सत्तेने चालते त्या परमेश्वराचे वर्णन गीतेमध्ये अनेक स्थळी आलेले आहे. या परम तत्त्वाचे वर्णन करताना भगवंतांनी कोठे कोठे तृतीयपुरुषी प्रयोग केलेला आहे, म्हणजे ' यो बुद्धेः परतस्तु सः ', ' निर्दोषं हि समं ब्रह्म ' किंवा ' त्वमेव चाद्यं पुरुषं प्रपद्ये ' (३.४२, ५.१९, १५.४) असे म्हटले आहे; तर काही ठिकाणी प्रथमपुरुषी प्रयोग केलेला आहे, म्हणजे ' युक्त आसीत मत्परः ', ' क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि ' किंवा ' मामेकं शरणं व्रज ' (२.६१, १३.२, १८.६६) असे म्हटलेले आहे.

गीतेत आदर्श पुरुषाची जी वर्णने आलेली आहेत त्यांमध्ये अनहंकारिता हे एक महत्त्वाचे लक्षण सर्वत्र सांगितलेले आहे. याचा उल्लेख करून खैर असे म्हणतात की, " गीतेचे वाचन करीत असताना माझ्या मनाला एक गोष्ट नेहमी खटकते, ती म्हणजे परमेश्वराचा अहंकार " (पृष्ठ २१). दुसऱ्या अध्यायापासून ईश्वराच्या मी-पणाचा सूर हळूहळू चढत नवव्या अध्यायात तो कळसास पोचतो आणि मध्यंतरी थोडा कमी होऊन पुन्हा अठराव्या अध्यायात तो प्रकर्षाला पोचतो, असे त्यांनी पुढे म्हटले आहे. पण परमेश्वराचा साक्षात अवतार ही गीता सांगत आहे अशा भूमिकेने तिचे सारे लेखन गीतेच्या लेखकाने केलेले आहे, हे एकदा मान्य केल्यावर हा प्रथम-पुरुषी प्रयोग खटकण्याचे काही कारण दिसत नाही. गीतेचा उपदेष्टा श्रीकृष्ण हा ईश्वराचा अवतार आहे असे मानल्यावर, मग त्याच्या मुखात " मया ततमिदं सर्वम् " (९.४) म्हणजे ' मी हे सारे व्यापलेले आहे ', ' भक्तांचा उद्धारकर्ता मी आहे ' किंवा ' मी तुला सर्व पापांपासून सोडवीन ' (१२.७, १८.६६), अशा प्रकारचे उद्गार घातले तर त्यात काही गैर म्हणता येत नाही. ईश्वराच्या अवताराच्या मुखात असे उद्गार घातले नाहीत, तर त्याच्या भक्तांना जे निर्भेळ असे आश्वासन मिळा-वयास हवे ते कसे मिळणार ? खैरांनाही हे अमान्य आहे असे नाही. गीतेतील प्रथमपुरुषी प्रयोग हे ' साहित्यप्रकाराचे एक तंत्र आहे ' आणि गीतेच्या लेखकाने त्याचा ' यशस्वी उपयोग केलेला आहे ' हे त्यांनी पुढे म्हटलेले आहे (पृष्ठ १२४). पण प्रस्तुत विवेचनाच्या दृष्टीने हा मुद्दा तादृश महत्त्वाचा नाही.

तृतीयपुरुषी प्रयोगांची गीता मूळची

खैर असे दाखवतात की, ब्रह्माचे किंवा ईश्वराचे वर्णन करीत असताना गीतेच्या काही अध्यायांत तृतीयपुरुषी व प्रथमपुरुषी असे दोन्ही प्रकारचे प्रयोग आलेले आहेत, तर काही अध्यायांत केवळ प्रथमपुरुषी प्रयोग आलेले आहेत. अध्याय ७, ९, १०, ११, १२ आणि १६ या अध्यायांमध्ये सर्वत्र प्रथमपुरुषी प्रयोग आहेत, तृतीयपुरुषी प्रयोग नाहीत; तर पहिला अध्याय सोडून — तेथे हा प्रसंगच उत्पन्न होत नाही, कारण तो

प्रास्ताविकाचा अध्याय आहे – इतर सर्व अध्यायांमध्ये प्रथमपुरुषी आणि तृतीयपुरुषी असे दोन्ही प्रकारचे प्रयोग सरमिसळ आलेले आहेत. त्यांतील प्रथमपुरुषी प्रयोग असलेले श्लोक वगळून उरलेले श्लोक वाचीत गेले, तरी एकूण विवेचनात कोणताही अपुरेपणा उत्पन्न होत नाही किंवा संगती तुटत नाही. एवढेच नव्हे तर एकूण विवेचन अधिक सुसूत्र व अधिक एकात्म होते. केवळ प्रथमपुरुषी प्रयोग असलेले अध्याय आढळतात तसे केवळ तृतीयपुरुषी प्रयोग असलेले अध्याय आढळत नाहीत. केवळ प्रथमपुरुषी प्रयोग असलेले सहा अध्याय सुसंबद्ध व सुसंगत आहेत, सरमिसळ प्रयोग असलेले अध्याय तसे आढळत नाहीत तर त्यांत पुनरावृत्ती, विसंगती, परस्परविरोध असे दोष दिसतात.

असे सारे तपशील सांगून नंतर खैर असे अनुमान करतात की, मूळची गीता केवळ तृतीयपुरुषी प्रयोगांनी युक्त असावी आणि प्रथमपुरुषी प्रयोग असलेली रचना तीमध्ये नंतर घातली गेली असावी. प्रथमपुरुषी प्रयोग हे सगुण भक्तीच्या तत्त्वज्ञानाशी जुळते आहेत, तेव्हा गीतेतील भक्तिपर भाग हा तीमध्ये नंतर घातला गेला असावा. प्रथमपुरुषी प्रयोग असलेले सर्व भाग वजा केल्यावर तृतीयपुरुषी प्रयोगांनी युक्त अशी जी गीता उरते तीही एकात्म, एकरूप व सुसंबद्ध अशी रचना वाटत नाही. तीमध्ये एकीकडे कर्म, ज्ञान आणि योग यांविषयीचा काही भाग आढळतो, तर दुसरीकडे विश्वाचे स्वरूप, क्षराक्षरविचार, क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार, त्याचप्रमाणे विश्वातील नाना पदार्थांची प्रकृतीच्या तीन गुणांनुसार सात्त्विक, राजस व तामस अशी होणारी विभागणी यांचे विवरण करणारा काही भाग आढळतो. या दोन भागांतील भाषाशैलीत व शब्दसंपत्तीतही फरक आढळून येतो आणि म्हणून खैर असे म्हणतात की, हे दोन भाग स्वतंत्र लेखकांनी लिहिले असावेत. हे सारे लक्षात घेता, आजच्या गीतेतील एक ते सहा अध्यायांचा भाग – त्यातील प्रथमपुरुषी श्लोक वजा करून – ही मूळची गीता, तिचा लेखक तो पहिला लेखक; पुढच्या बारा अध्यायांतील केवळ प्रथमपुरुषी प्रयोग असलेले सहा अध्याय वगळता व उरलेल्या सहा अध्यायांतीलही प्रथमपुरुषी प्रयोग असलेले श्लोक वगळता जो भाग उरतो ती गीतेची दुसरी अवस्था, तिचा लेखक तो गीतेचा दुसरा लेखक; आणि केवळ प्रथमपुरुषी प्रयोग असलेले सहा अध्याय व उरलेल्या बारा अध्यायांतील प्रथमपुरुषी प्रयोग असलेले श्लोक यांचा लेखक तो गीतेचा तिसरा लेखक व ही भर घालून त्याने जी गीता सिद्ध केली ती गीतेची तिसरी व अंतिम अवस्था; असा खैरांचा सिद्धान्त आहे.

प्रथमपुरुषवाचक प्रयोगांचा आधार

या साऱ्या प्रक्रियेमध्ये मूळच्या कर्मयोगपर श्लोकांची संख्या तेवढीच राहिली. भक्तिपर श्लोकांची कितीतरी नवी भर पडली, त्यात भक्तीला कर्माची जोड असली तरी वैराग्याची छटा दिली गेली आणि मूळच्या ज्ञानपर श्लोकांचा आशय बदलून भक्तीला अध्यात्माचा पाया देण्यासाठी उपयोग होईल अशी त्यांची मांडणी केली गेली, त्यामुळे गीतेचे मूळचे ज्ञानमूलक कर्मयोगाचे रूप साफ बदलून गेले आणि

आजच्या गीतेचा " अंतिम परिणाम कर्मापेक्षा भक्तिप्रधान ज्ञानाचा होतो...संकलित गीता ज्ञान-वैराग्य-भक्तिप्रधान अशी होते. कर्मयोगाला नंतरचा क्रम मिळतो;" असा निष्कर्ष खैरांनी अखेर काढलेला आहे (पृष्ठ ११९). ईश्वरवर्णनाच्या किंवा ब्रह्मवर्णनाच्या संदर्भात गीतेमध्ये प्रथमपुरुषी आणि तृतीयपुरुषी असे दोन प्रकारचे प्रयोग आढळतात या वस्तुस्थितीचा आधार घेऊन, गीता ही एका लेखकाची कृती नसून तिचे तीन लेखक आहेत आणि ते तीन भिन्न कालखंडांतील आहेत, हा आपला सिद्धान्त खैरांनी उभा केला आहे. आज्ञार्थी–विध्यर्थी वाक्ये, श्रीकृष्ण व अर्जुन यांनी परस्परांना उद्देशून योजिलेली निरनिराळी संबोधने, आदर्श मानवाची लक्षणे, अध्यात्म-विषयक भिन्न परिभाषा, जीवनाच्या अंतिम साफल्याची लक्षणे, उपासनाप्रकारांतील भिन्नता, अशा अनेक गोष्टींचा आधार खैरांनी आपल्या या सिद्धान्ताला दिला आहे; त्याचप्रमाणे महाभारत, दर्शने, पुराणे, तत्कालीन इतिहासातील राजकीय व धार्मिक घटना, आणि त्या काळात निर्माण झालेले तत्त्वज्ञानातील विभिन्न विचारप्रवाह यांचाही उपयोग त्यांनी करून घेतला आहे.

पण आपल्या उपपत्तीला त्यांनी सर्वांत महत्त्वाचा म्हणून दिलेला आधार कोणता असेल तर तो गीतेमध्ये ईश्वरवर्णनाच्या संदर्भात आलेले प्रथमपुरुषी व तृतीयपुरुषी प्रयोग हा आहे. पहिल्या चार प्रकरणांत प्रास्ताविकादाखल काही विचार मांडल्यावर व आपल्या अभ्यासाची रूपरेषा स्पष्ट केल्यावर, ' मामेकं शरणं व्रज ' या पाचव्या प्रकरणात ग्रंथातील मुख्य विवेचनाला खैर प्रारंभ करतात तो या विचारापासून करतात आणि तो स्पष्ट करून झाल्यावर प्रकरणाच्या अखेरीस ते म्हणतात, " गीतेचे तपशिलवार अध्ययन करीत असताना गीतेचे लेखक एक आहेत का अनेक, आणि गीतेचे भाग कोणत्या कालखंडात लिहिले अशा प्रकारचा प्रश्न उत्पन्न झाला. या प्रश्नाची एक महत्त्वाची सोडवणूक या प्रथमपुरुषवाचक प्रयोगाने केलेली आहे. त्यामुळे गीतेचा एक मोठा भाग अन्य लेखकाने अन्य कालखंडात लिहिला ही गोष्ट सप्रमाण सिद्ध करता आली " (पृष्ठ २६). आपला मूळ सिद्धान्त ' सप्रमाण सिद्ध ' झाला असे खैरांनी येथे मानले आहे हे स्पष्ट आहे. पुढच्या प्रकरणाच्या प्रारंभीही त्यांनी पुन्हा म्हटले आहे, " व्याकरणाच्या दृष्टीने प्रथमपुरुष व तृतीयपुरुष यांची कसोटी लावून गीतेतील एका भागाचा लेखक निश्चित झाला " (पृष्ठ २८). ग्रंथाच्या अखेरीस ते म्हणतात की, आज उपलब्ध असलेली गीता प्रारंभी केवळ सहा अध्यायांची होती, " मूळ गीतेचा शोध लागला आहे असे मला वाटते " (पृष्ठ १०४). तिघा लेखकांची वेगवेगळी रचना आपण जी निश्चित केली आहे " ती अत्यंत बिनचूक आणि काटेकोर " आहे असा आपला मुळीच दावा नाही, त्यात शेकडा पाचसहा किंवा कदाचित दहा टक्के चूक असण्याचा संभव आहे, " परंतु त्यामुळे ग्रंथातील मूळ सिद्धान्तांना बाध येणार नाही "; असे त्यांनी पुढे म्हटलेले आहे (पृष्ठ १०८).

खैरांच्या मांडणीबाबत काही शंका

गीतेतील तृतीयपुरुषी व प्रथमपुरुषी प्रयोगांचा आणि इतर पूरक प्रमाणांचा आधार घेऊन आपला सिद्धान्त मांडण्याचा प्रयत्न खैरांनी चांगल्या प्रकारे केला आहे एवढे मान्य करण्यास हरकत नाही. पण हे मान्य केले तरी त्यांच्या सिद्धान्ताबाबत काही शंका मनात उभ्या राहतात. एक मूलभूत शंका अशी की, एकच लेखक प्रथमपुरुषी आणि तृतीयपुरुषी असे दोन्ही प्रयोग करणार नाही का? विशेषतः ज्या ग्रंथातील वक्ता परमेश्वराचा अवतार मानला गेलेला आहे, तेथे तत्त्वज्ञानपर विवेचन करताना तृतीयपुरुषी प्रयोग येणे व भक्ताला मार्गदर्शनपर अशी वचने बोलताना किंवा त्याला आश्वासन देताना प्रथमपुरुषी प्रयोग येणे हे अगदी स्वाभाविक आहे. गीतेत ज्या स्थळी तृतीयपुरुषी प्रयोग येतात तेथे प्रथमपुरुषी प्रयोग घालता येणे शक्य होते, पण तरीही ते घातलेले नाहीत, असे निर्विवादपणे म्हणता येईल काय? विशेषतः आत्म्याचे स्वरूप स्पष्ट करीत असताना, क्षराक्षरविचार किंवा क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार सांगत असताना, किंवा ज्ञान अगर ज्ञेय म्हणजे काय हे समजावून देत असताना तृतीयपुरुषी प्रयोग येणे स्वाभाविक म्हणता येईल. पहिल्या आणि दुसऱ्या लेखकाचे म्हणून जे बारा अध्याय खैर सांगतात त्यांमध्ये प्राधान्याने हीच स्थिती आहे. उलटपक्षी तिसऱ्या लेखकाचे म्हणून जे सहा अध्याय खैर सांगतात ते सारे भक्तिपर आहेत, तेव्हा तेथे तृतीयपुरुषी प्रयोग येणे कसे शक्य आहे? तेथे प्रथमपुरुषी प्रयोग येणे साहजिक आहे. ईश्वराचा अवतार असा भगवान श्रीकृष्ण साऱ्या विश्वात आपणच भरून राहिलो आहोत हे स्पष्ट करण्यासाठी आपल्या मुख्य मुख्य विभूती सांगत असेल, विश्वरूप-दर्शन घडवून त्याचे माहात्म्य स्पष्ट करीत असेल किंवा भक्त हे आपणास प्रिय आहेत हे सांगत असेल; तर तेथे प्रथमपुरुषी प्रयोगच येणार. त्यामुळे केवळ तेथे प्रथमपुरुषी प्रयोग आहेत म्हणून ती रचना दुसऱ्या लेखकाची किंवा नंतरची असा निर्विवाद सिद्धान्त करता येणार नाही. प्रथमपुरुषी प्रयोग केव्हा येईल आणि तृतीयपुरुषी प्रयोग केव्हा येईल हे बरेचसे त्या त्या स्थळी असलेल्या विषयावर अवलंबून आहे. परमेश्वराने हे सर्व विश्व व्यापलेले आहे हा सिद्धान्त ईश्वराचा अवतार स्पष्ट करीत असेल, तर तो 'मी हे सारे व्यापले आहे' असेच म्हणणार; तर हे जे सारे काही दृश्य जगत आहे त्या सर्वांच्या पलीकडे तो परम पुरुष आहे असा सिद्धान्त जेव्हा स्पष्ट करावयाचा असेल, तेव्हा तृतीयपुरुषी प्रयोग होणार आणि हे विवरण ईश्वराचा अवतारच करीत असल्याने पुन्हा तेथेही 'तो परम पुरुष म्हणजे मीच' असा प्रथमपुरुषी प्रयोग येण्याची शक्यताही नाकारता येणार नाहीच.

हा दृष्टिकोण स्वीकारला तर गीतेचा वक्ता हा ईश्वराचा अवतार आहे म्हणून तीमध्ये सहासष्ट टक्के प्रथमपुरुषी प्रयोग आहेत आणि बाकी राहिलेल्या भागात तत्त्वज्ञान-विषयक सिद्धान्त आलेले असल्यामुळे तेथील उद्‌गार तृतीयपुरुषी आहेत असे स्पष्टीकरण करता येण्यासारखे आहे आणि ते सहजासहजी बाजूला सारता येणार नाही.

केवळ प्रथमपुरुषी प्रयोग असलेले असे अध्याय आढळतात व केवळ तृतीयपुरुषी प्रयोग असलेले आढळत नाहीत, या आधारावर खैर असे ठरवतात की, मिश्र प्रयोग असलेल्या अध्यायांतील तृतीयपुरुषी प्रयोग असलेले श्लोक आधीच्या लेखकाचे व उरलेले पुढच्या लेखकाचे आहेत. पण याउलट जर कोणी अशी मांडणी करील की, भक्तिमार्गाचा पुरस्कार हेच गीतेचे प्रमुख वैशिष्ट्य, तेव्हा गीतेतील केवळ प्रथमपुरुषी प्रयोग असणारे अध्याय व श्लोक ही आरंभीची गीता होय आणि त्या भक्तिमार्गाला अध्यात्मविचारांचे काही अधिष्ठान द्यावे म्हणून तशा विवेचनाचे काही श्लोक नंतरच्या लेखकाने अधूनमधून घातले व तेथे तृतीयपुरुषी प्रयोग आले आहेत; तर त्याला काय उत्तर देता येईल ? गीतेचे जे ऐतिहासिक स्थान प्राचीन तत्त्वज्ञानात मानले गेले आहे त्याच्याशी ही मांडणी अधिक सुसंगत ठरण्याची शक्यता आहे. प्रथमपुरुषी श्लोक काढून टाकले तरी विवेचनाची सरणी बाधित किंवा खंडित होत नाही हा युक्तिवादही विशेष समर्पक नाही. एकच सिद्धान्त जेव्हा नाना प्रकारांनी किंवा निरनिराळ्या मार्गांनी स्पष्ट केलेला असतो, तेव्हा त्यातील काही भाग वगळला तरी मूळ विवेचनात उणे पडल्याचे जाणवत नाही; हे विशेषतः गीतेसारख्या संवादयुक्त व, त्यामुळेच की काय, पुनरुक्तिपूर्ण अशा ग्रंथात अनपेक्षित म्हणता येत नाही.

इतर काही आधार

गीतेचे तीन लेखक आहेत व त्यांचे तीन भिन्न कालखंड आहेत अशी मांडणी याप्रमाणे एकदा केल्यावर, मग संबोधनपर शब्द, उपदेशात्मक आज्ञार्थी प्रयोग, शब्दसंपत्ती, भाषाशैली आदी बाबतीत हे तीन लेखक एकमेकांपासून भिन्न आहेत असे दाखवण्याचा प्रयत्न खैर करतात (पृष्ठ ३० ते ४५). यातील काही तपशील लक्षणीय आहेत हे खरे, पण हे केवळ योगायोगाचे भागही असू शकतील. संबोधनपर शब्द हे बहुतेक वेळा पादपूरणार्थक असतात, वृत्तसुखार्थ येतात, हे विसरून चालणार नाही. भक्तिपर विवेचनात उपदेश करताना आज्ञार्थी प्रयोग येणे आणि इतरत्र त्या मानाने कमी येणे हे स्वाभाविक आहे. युद्धाच्या पार्श्वभूमीवर गीता सांगितली गेली आहे. त्या युद्धाच्या वातावरणाची जाणीव कोणत्या लेखकाला किती आहे हेही खैरांनी तपासून पाहिले आहे. पण त्यामधून सिद्धान्तदृष्ट्या निश्चित असे कोणतेच अनुमान करता येईल असे वाटत नाही. तत्कालीन भारतात जेव्हा परकीयांच्या आक्रमणामुळे युद्धाचे वातावरण होते तेव्हा त्याचे प्रतिबिंब गीतेच्या त्या अवस्थेत पडले आहे, हे खैरांचे म्हणणे फार विवाद्य होऊ शकेल (पृष्ठ ३०–३१, ८५). ग्रंथाचा अंतिम हेतू कोणत्या लेखकाला कोणता वाटला हे सांगताना पहिल्या लेखकाचा आदर्श मार्ग 'योगसंन्यस्तकर्माणं ज्ञानसंच्छिन्नसंशयम् ।' (४.४१) या श्लोकात व्यक्त होतो, तेव्हा त्याला कर्म-ज्ञान-आत्मोन्नती यांचा समुच्चय अभिप्रेत आहे; असे खैर म्हणतात (पृष्ठ ३२). पण पहिल्या षडध्यायीतील हाच श्लोक सर्वांत अधिक महत्त्वाचा का मानावयाचा आणि 'तस्माद्योगी भवार्जुन' (६.४६) यासारखा दुसरा एखादा

श्लोक का मानावयाचा नाही याचा उलगडा होत नाही. "कोणी ध्यानाने तर कोणी सांख्याने, तसेच कोणी कर्मयोगाने तर कोणी श्रुतियोगाने (हा खैरांचा शब्द, 'श्रुत्वाऽनेभ्य उपासते' यावरून बनवलेला,) आत्मा पाहतात, त्याची उपासना करतात"; असे दुसऱ्या लेखकाने म्हटले आहे (१३. २४-२५); यावरून हे चारीही मार्ग त्याला समान वाटतात असे खैर म्हणतात. पण हे श्लोकच प्रमुख का मानावयाचे? बाराव्या अध्यायात, भक्ती ही सर्वांना आवश्यक व तिच्या जोडीला आवडीप्रमाणे अभ्यासयोग, ज्ञानयोग, ध्यानयोग किंवा कर्मयोग असावा, यांतील कोणताही योग चालेल, पण हे एकाहून एक श्रेष्ठ आहेत (१२. ८-१२); असे म्हटल्याचे खैर सांगतात. पण त्यातील 'ध्यानात्कर्मफलत्यागः' या पदांच्या अर्थाबद्दल व तेथील एकूण आशयाबद्दल गीतेच्या टीकाकारांत फार मतभेद आहेत हे ध्यानात घ्यावयास हवे. शिवाय तेथे कर्मफलत्यागाला सर्वांत अधिक महत्त्व दिले आहे हे मान्य केले, तरी इतरत्र भक्तीला महत्त्व देणारे उल्लेख आहेत त्यांचे काय करावयाचे? पण त्याचा विचार अधिक विस्ताराने येथे करण्याचे कारण नाही.

तत्त्वज्ञानविषयक भिन्न विचार

गीता हा ग्रंथ प्राधान्याने तत्त्वज्ञानपर असल्याने तीन लेखकांनी निरनिराळ्या प्रकारचे अध्यात्मविषयक विचार मांडले आहेत किंवा एकच विचार मांडला असला तरी तो निरनिराळ्या पद्धतींनी मांडला आहे असे दाखवणे हे खैरांच्या सिद्धान्ताच्या दृष्टीने उपकारक आहे. खैर म्हणतात की, पहिल्या लेखकाच्या विभागात विश्वाच्या उत्पत्तीबद्दल दोन कल्पना दिसतात (पृष्ठ ५३). एक, प्रजापतीने प्राणिमात्र उत्पन्न केले ही आणि दुसरी, अव्यक्तातून सारे काही निर्माण झाले ही. पण 'सहयज्ञाः प्रजाः सृष्ट्वा' (३.१०) हा जो उल्लेख तिसऱ्या अध्यायात येतो तो विश्वोत्पत्तीच्या संदर्भातील नाही, या सृष्टीचे धारणपोषण व्हावयाचे असेल तर यज्ञचक्र चालू ठेवले पाहिजे या संदर्भातील आहे. त्याचप्रमाणे 'अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत।' (२.२८) हा श्लोक, मनुष्याची जन्माला येण्यापूर्वीची व मृत्यूनंतरची स्थिती अव्यक्त म्हणजे न समजणारी आहे एवढेच सांगण्यासाठी आलेला आहे; त्याचा विश्वोत्पत्तीशी काही संबंध नाही. येथील विवेचनाचा संदर्भ, "हा देही म्हणजे आत्मा नित्य उत्पन्न होणारा व नित्य मरणारा असा जरी तू मानीत असलास, तरी ती एक अपरिहार्य अशी घटना आहे हे जाणून तू त्याचा शोक करू नयेस," असा युक्तिवाद करण्याचा आहे; 'जातस्य हि ध्रुवो मृत्युः' म्हणजे "जन्माला आलेला प्राणी मरणार हे निश्चित आहे, त्याचप्रमाणे मृत्यू पावलेला पुन्हा जन्माला येणार हे निश्चित आहे," असे याच्या आधीच्या श्लोकातच म्हटलेले आहे. विश्वाच्या उत्पत्तीबाबत दुसऱ्या लेखकाने सांख्यांची उपपत्ती स्वीकारली असून तिसऱ्याने त्या सांख्य मांडणीवर वेदान्तातील परमात्मतत्त्वाचे आरोपण केले आहे, असे खैर म्हणतात (पृष्ठ ५३). पण हे जे तिसऱ्या लेखकाचे म्हणणे आहे असे खैर सांगतात तेच

एकंदरीत गीताकाराचे आहे, म्हणजे सांख्यांचा विश्वोत्पत्तीचा सिद्धान्त गीतेने पत्करला असून तो घेताना त्यात भासमान होणारा जडवाद आणि प्रकृतिपुरुषांचे द्वैत काढून टाकले आहे आणि ब्रह्माची अधिष्ठानरूप सत्ता व अद्वैत यांची त्याला जोड दिली आहे अशी मांडणी केली, तर एक म्हणणे दुसऱ्या लेखकाचे व एक तिसऱ्या लेखकाचे असे मानण्याची आवश्यकताच उरत नाही. गीतारहस्यात टिळकांनी अशीच मांडणी केली आहे.

सृष्टीतील मूळ पदार्थांच्या गणनेबाबत हेच आहे. " इंद्रियांच्या पलीकडे मन, मनापलीकडे बुद्धी व बुद्धीपलीकडे तो म्हणजे आत्मा आहे ", हा जो उल्लेख तिसऱ्या अध्यायाच्या अखेरीस आला आहे तो आत्मा सर्वांच्या पलीकडे आहे हे सांगण्याच्या निमित्ताने आला आहे; सृष्टीतील एकूण मूलतत्त्वे किती हे सांगण्याकरिता आलेला नाही. पण या उल्लेखाच्या आधारे खैर असे म्हणतात की, पहिल्या लेखकाने सात तत्त्वे मान्य केलेली दिसतात. त्याने " हे वर्णन अन्य संदर्भात केले आहे " असे त्यांनीच पुढे म्हटलेले आहे (पृष्ठ ५४). दुसरा लेखक सांख्यांच्या चोवीस तत्त्वांना व विकारांना मान्यता देतो असे सांगून, तिसरा लेखक आठ तत्त्वे मानतो असे ' भूमिरापोऽनलो वायुः ' (७.४) या श्लोकाच्या आधारे खैर म्हणतात. पण सांख्यांच्या चोवीस तत्त्वांनंतर गीता पंचविसावा पुरुष मानते असे टिळकांनी दाखवून दिले आहे आणि पंचमहाभूते, मन, बुद्धी व अहंकार हे सातव्या अध्यायाच्या वरील श्लोकात वर्णिलेले आठ प्रकार अपरा प्रकृतीचे आहेत असे त्याच्या पुढच्या श्लोकातच म्हटलेले आहे; विश्वातील एकूण तत्त्वांचा विचार तेथे आलेला नाही.

अनेक देवता, अनेक उपासना

विश्वाच्या बुडाशी असलेल्या अंतिम तत्त्वाचे वर्णन करताना पहिला लेखक त्याला ब्रह्म हे नाव योजतो, दुसरा परम पुरुष म्हणतो तर तिसरा त्याला पुरुषोत्तम किंवा वासुदेव म्हणतो; असे खैर म्हणतात (पृष्ठ ५४). पण ब्रह्माचेच परम पुरुष हे निराळ्या परिभाषेतील नाव आहे आणि भक्तिमार्गात त्यालाच पुरुषोत्तम किंवा वासुदेव म्हणतात असे म्हटले, तर या तीनही नावांची एकवाक्यता होऊ शकते आणि गीतेच्या बहुतेक टीकाकारांनी हाच मार्ग पत्करलेला आहे. तिसऱ्या अध्यायातील ' देवान्भावयतानेन ते देवा भावयन्तु वः । ' (३.११) या श्लोकाच्या आधारे पहिल्या लेखकाने यज्ञातील देवतांची उपासना सांगितली आहे, असे खैर ठरवतात. पण हा उल्लेख यज्ञचक्राच्या संदर्भात आला असून उपासनेच्या संदर्भात आलेला नाही आणि यज्ञीय देवतांची उपासना येथे सांगितली आहे असे मानले तरी इतर देवतांची उपासना त्या लेखकाने मानलेली नाही किंवा त्याने ती त्याज्य मानलेली आहे असे म्हणण्यास जागा नाही. दहाव्या अध्यायातील विभूतींच्या उल्लेखाचा आधार घेऊन खैर असे म्हणतात की, त्यावरून " देवतांच्या विविधतेची व संख्येची कल्पना येते " (पृष्ठ ५५). पण सृष्टीतील अनेक पदार्थांत ईश्वराचे विभूतिमत्त्व दिसते असे वर्णन

करणे म्हणजे तितक्या भिन्न देवतांची उपासना सांगणे असा अर्थ कसा होऊ शकेल ?
जेवढ्या विभूती वर्णिल्या आहेत तेवढ्या देवता असून त्यांची उपासना गीतेने सांगितली आहे असे म्हटले, तर ‘ प्रजनश्चास्मि कंदर्पः ’ (१०.२८) या वचनाच्या आधारे भगवंतांनी कामदेवाची उपासना सांगितली आहे असे मानण्याचा अनवस्था प्रसंग येईल; ‘ धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि ’ (७.११) या वचनाचा आधार घेऊन या उपासनेचीही काही व्यवस्था कोणी लावून दाखवू शकेल हा भाग वेगळा. विभूती म्हणजे उपास्य देवता असा सरसकट अर्थ केल्यास, अकाराची किंवा मार्गशीर्ष महिन्याची उपासना कशी करावयाची किंवा ‘ द्यूतं छलयतामस्मि ’ (१०.३६) यात कोणती उपास्य देवता मानावयाची व तिची उपासना करावयाची म्हणजे काय करावयाचे असे प्रश्न उभे राहतील. आणि सर्व विभूती म्हणजे उपास्य देवता असतील, तर ‘ पांडवानां धनंजयः ’ (१०.३७) यामध्ये अर्जुनाला श्रीकृष्णाने काय सांगितले असे म्हणावयाचे ? दहाव्या अध्यायातील तो सारा विषयच वेगळा आहे, विविध देवता व त्यांची उपासना हा विषय तेथे नाही. विश्वरूपाची स्तुती करताना अकराव्या अध्यायामध्ये अर्जुनाच्या बोलण्यात अकरा रुद्र, बारा आदित्य, आठ वसू व दोन अश्विनी अशा तेहतीस देवतांचा उल्लेख आहे. खैरांच्या विवेचनाच्या रोखावरून असा आभास उत्पन्न होतो की, जणू या भिन्न देवताच गीतेच्या तिसऱ्या लेखकाने मानल्या आहेत. निरनिराळ्या प्रकारच्या उपासनांचा उल्लेख गीतेत आला आहे हे खरे, पण ते प्रकार निरनिराळ्या लेखकांनी मांडलेले आहेत असे मानावयास हवे असे नाही. एकच लेखक त्या सर्वांचा उल्लेख करू शकेल. संपूर्ण अकरावा अध्याय हा तिसऱ्या म्हणजे शेवटच्या लेखकाचा आहे असे खैर म्हणतात, पण त्या शेवटच्या कालखंडातील लेखकाच्या भागात वैदिक देवतांचा निर्देश आहे हे ध्यानात घेण्यासारखे आहे.

तीन लेखकांचा सुखदुःखविषयक विचार स्पष्ट करताना, इष्ट अशा भोगांना पहिल्या लेखकाची मान्यता आहे तर सात्त्विक सुखाला दुसऱ्याची मान्यता आहे, असे खैर म्हणतात. पण आध्यात्मिक दृष्टीने पाहता सात्त्विक तेच इष्ट असे म्हटले तर या दोहोंत काही फरक उरत नाही. तिसऱ्या लेखकाची दृष्टी वैराग्यप्रधान आहे असे खैरांनी म्हटले आहे. पण याचा अर्थ पहिल्या दोघांची दृष्टी वैराग्यप्रधान नाही असे म्हणावयाचे का ? आणि म्हणता येईल का ? कारण तिसऱ्या लेखकाची दृष्टी वैराग्यप्रधान होती असे म्हणताना आधीच्या दोन लेखकांची तशी नव्हती असे दाखवता आले, तरच तिसरा लेखक पहिल्या दोघांहून निराळा आहे असा निष्कर्ष काढता येईल. इंद्रिये व त्यांचे विषय यांच्या नैसर्गिक संबंधात फार बंधन घालू नये, पण मनाने मात्र त्यापासून अलिप्त असावे, हे जे पहिल्या लेखकाचे मत खैर सांगतात ते तत्त्वतः वैराग्याहून काय निराळे आहे ? सात्त्विक सुखोपभोग घ्यावेत हे दुसऱ्या लेखकाचे मत सांगितल्यावर ‘ मनातून पुरुषाने अलिप्त असावे ’ असा तेथेही खैरांनी उल्लेख केला आहेच, म्हणजे पहिल्या व दुसऱ्या लेखकांच्या म्हणण्यात स्वरूपतः काहीच भेद उरला नाही. तिसरा लेखक वैराग्य सांगतो असे म्हटले तरी सुखदुःख,

उष्ण-शीत यांविषयी " मनाने अलिप्त व उदासीन राहणे " असेच त्या वैराग्याचे स्पष्टीकरण त्यांनी अखेर केलेले आहे. कामनेत व उपभोगात गुंतावे असे गीतेने कोठेच म्हटलेले नाही आणि केवळ कठोर निग्रहही कोठे सांगितलेला नाही. त्यामुळे सुखदुःख-विचाराबाबत तीन लेखकांचे तीन भिन्न दृष्टिकोण दाखवण्याचा खैरांचा येथील प्रयत्न यशस्वी झालेला नाही (पृष्ठे ५७–५८).

मोक्षप्राप्तीचे भिन्न मार्ग

पुनर्जन्म आणि अमृतत्व या परिच्छेदात गीतेच्या तीन लेखकांनी मोक्षप्राप्तीचे तीन भिन्न मार्ग सांगितले आहेत, असे खैर म्हणतात (पृष्ठे ५५–५६). पुनर्जन्मातून सुटावयाचे असेल तर पहिल्या लेखकाच्या मते वासना, संकल्प, फलाशा या गोष्टी सोडल्या पाहिजेत आणि दुसरा लेखक त्यासाठी सांख्य, योग व वेदान्त या तीनही विचारसरणींतील मार्ग सांगतो; असे खैरांचे म्हणणे आहे. पहिल्या व दुसऱ्या लेखकाने निरनिराळ्या मार्गांचा उल्लेख केला आहे असा त्यांचा अभिप्राय आहे. पहिल्या लेखकाच्या संदर्भात खैर ज्ञानाचा उल्लेख करीत नाहीत केवळ वासना व संकल्प यांच्या त्यागाचा करतात; तेव्हा पुनर्जन्म टाळण्यासाठी त्या लेखकाला ज्ञानाची अपेक्षा नाही असे म्हणावयाचे काय ? किंवा दुसऱ्या लेखकासंबंधी लिहिताना केवळ सांख्यांच्या संदर्भातच खैर ज्ञानाचा निर्देश करतात, तेव्हा योग व वेदान्त यांच्या दृष्टीने मोक्षासाठी ज्ञानाची आवश्यकता नाही असे मानावयाचे काय ? कारण निरनिराळ्या स्थळींच्या श्लोकांचा निर्देश करून योग व वेदान्त या मार्गांचा जो उल्लेख खैरांनी केला आहे त्यात ज्ञानाचा निर्देश आढळत नाही. वासना, संकल्प व फलाशा सुटावी असा उल्लेख पहिल्या लेखकाच्या संदर्भात आहे, दुसऱ्या व तिसऱ्या लेखकांच्या संदर्भात नाही; तेव्हा त्या दोघांच्या दृष्टीने मोक्षप्राप्तीसाठी वासना व संकल्प सुटण्याची जरूर नाही असे म्हणावयाचे का ? मोक्षप्राप्तीच्या संदर्भात गीतेत आलेले उल्लेख निरनिराळ्या लेखकांचे मानले व त्यांनी निरनिराळे मार्ग सांगितले आहेत असे मानावयाचे ठरवले, तर अशा अनेक अडचणी उत्पन्न होतात.

योगाचा उल्लेख खैर दुसऱ्या व तिसऱ्या अशा दोघाही लेखकांच्या संदर्भात करतात, पण हे योगी कोणते ते स्पष्ट होत नाही. ' भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक् ' इत्यादी आठव्या अध्यायातील उल्लेख (८.८–१०) दुसऱ्या लेखकाचा, तर " मूर्ध्न्याधायात्मनः प्राणम् " हा त्याच अध्यायात लगेच येणारा उल्लेख (८.१२-१३) तिसऱ्या लेखकाचा आहे; असे खैर ठरवतात. एकीकडे परम पुरुषास पोचण्याचा उल्लेख आहे (८.८) तर दुसरीकडे " मां अनुस्मरन् " (८.१३) असा प्रथमपुरुषी प्रयोग आला आहे; एवढ्या शब्दभेदाचा आधार घेऊन ते हा फरक करतात. पण मोक्षाचे जे अखेरचे स्थान त्याचे वर्णन करताना एकदा परम पुरुष तर दुसऱ्या प्रकारे ' माम् ' असे निरनिराळे शब्दप्रयोग, परमेश्वराचा अवतार हाच वक्ता असेल तर तो का योजणार नाही याचे उत्तर मिळत नाही. ज्ञानप्राप्तीच्या बाबतीत

"योगसंसिद्ध पुरुषाला कालांतराने आपोआप ते प्राप्त होते" हे खैरांचे विधान अतिशय संदिग्ध आहे (पृष्ठ ५८). 'आपोआप' हा शब्द तर योग्य वाटतच नाही, 'तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विन्दति।' (४.३८) या मूळ श्लोकार्धात तो अर्थ नाही. शिवाय योगसंसिद्ध म्हणजे काय ते स्पष्ट केल्याशिवाय वरील वाक्याला नेमका अर्थ प्राप्त होत नाही. दुसऱ्या लेखकाचे ज्ञानाबाबतचे म्हणणे वेगळे का मानावयाचे ते खैरांनी दिलेल्या तपशिलावरून स्पष्ट होत नाही. प्रणिपात, प्रश्न व सेवा यांच्या योगे तत्त्वदर्शी पुरुषां-कडून ज्ञान प्राप्त होते, हे तिसऱ्या लेखकाचे म्हणून वर्णिलेले विधान पहिल्या दोघांच्या म्हणण्याहून निराळे मानावयास हवे; असे म्हणता येत नाही. "ज्ञानाचा स्वतःच्याच ठिकाणी विकास व ज्ञानाची बाहेरून प्राप्ती या दोन विचारांतील फरक लक्षात घेण्या-सारखा आहे", असे खैर म्हणतात (पृष्ठ ५९). सूक्ष्म दृष्टीने पाहता या दोहोंत काही फरक आहे हे मान्य करावे लागेल, पण दोन भिन्न लेखकांना हे दोन भिन्न मार्ग सांगावयाचे आहेत असे दाखवता आले तरच तो फरक लक्षणीय ठरेल. ज्याला ज्ञानाचा आतून विकास अभिप्रेत असेल त्याला, ते ज्ञान आरंभी बाहेरून कोणी द्यावे लागणार नाही, असे म्हणावयाचे असेल असे नाही आणि तत्त्वदर्शी पुरुष ज्ञान देतात असे ज्याने म्हटले असेल तो, प्राप्त झालेल्या त्या ज्ञानाचा आतून विकास झाला पाहिजे, असे मानीत नसेल असेही नाही. ज्ञानप्राप्तीचे हे दोन भिन्न मार्ग दोन भिन्न लेखकांनी सांगितले आहेत असे म्हणण्यापेक्षा, या दोन वचनांमधून ज्ञानाच्या प्राप्तीची व त्याच्या अनुभवाची प्रक्रिया पूर्ण व्यक्त होते व म्हणून ते उद्‌गार एकाच लेखकाचे आहेत असे मानणे अधिक योग्य होईल.

आचार व नीती

आचार व नीती यांच्या विवेचनातही काही शंका सुचतात. पहिल्या लेखकाचा भर वैयक्तिक मोक्षप्राप्तीवर आणि दुसऱ्याचा आदर्श गृहस्थाश्रमावर आहे, तर तिसरा अधिक समाजनिष्ठ आहे; असे खैर म्हणतात (पृष्ठ ५९). संपूर्ण गीता ही प्रामुख्याने आध्यात्मिक विचार सांगणारी आहे आणि तीमध्ये निरनिराळा अधिकार असणाऱ्या पुरुषांना निरनिराळे मार्ग सांगितले आहेत, असे मानले तर या सर्व उल्लेखांची एकवाक्यता सुखाने होऊ शकते; त्यासाठी तितके भिन्न लेखक मानण्याची आवश्यकता नाही. सम, समता व समत्व या शब्दांचे उपयोग लक्षात घेता, "तिसऱ्या लेखकाला आध्यात्मिक समता व सामाजिक समत्वदृष्टी असे दोन अर्थ अभिप्रेत आहेत", असे खैर म्हणतात (पृष्ठ ५९). सामाजिक समत्वदृष्टी असे आपण आज जिचे वर्णन करतो ती गीताकारांना होती, हे विधान विवाद्य होऊ शकेल. पहिल्या लेखकाचा भर वैयक्तिक मोक्षप्राप्तीवर आहे असे प्रथम सांगून पुढे "कर्मयोगाचा पुरस्कार हा त्याचा मुख्य भाग आहे," असे खैरांनी म्हटले आहे. लोकसंग्रह हा भाग मात्र ते तिसऱ्या लेखकाचा म्हणतात. पहिल्याच्या कर्मयोगाला तिसऱ्याने लोकसंग्रहाची जोड दिली असा याचा अर्थ करावयाचा का? पण कर्माचा त्याग न करता ते

निष्कामबुद्धीने करीत राहणे हा कर्मयोगाचा अर्थ असेल, तर तो कर्मयोग वैयक्तिक मोक्षप्राप्तीहून फार निराळा होतो व त्या कर्मयोगाचे स्वरूप लोकसंग्रहापासून फार दूर राहू शकत नाही. निदान गीतेपुरते तरी कर्मयोग व लोकसंग्रह हे एकमेकांपासून वेगळे काढता येण्यासारखे नाहीत, पण खैरांनी कर्मयोग पहिल्या लेखकाचा व लोकसंग्रह तिसऱ्या लेखकाचा अशी विभागणी केलेली आहे. पहिल्याने कर्माचे कर्तृत्व प्रकृतीकडे आहे असे मानले तर दुसऱ्याने ते सांख्यानुसार सांगितले, असे खैर म्हणतात; पण या दोहोंत तत्त्वतः काही फरक दिसत नाही. तिसऱ्याने हेच तत्त्व "भक्तिमार्गाच्या व ईश्वरसत्तावादाच्या चौकटीत बसवले आहे" असे ते पुढे म्हणतात (पृष्ठ ६०). पण हे सारे एकच लेखक करू शकणार नाही का?

मूळच्या गीतेचे चित्र

आजच्या गीतेतील एक ते सहा अध्यायांतील प्रथमपुरुषी प्रयोग असलेले श्लोक काढून टाकल्यावर १२६ श्लोक उरतात ती मूळ गीता होय, असा खैरांचा सिद्धान्त आहे. ही मूळ गीता एकात्म व सुव्यवस्थित असावी अशी अपेक्षा धरण्यास हरकत नसावी, कारण गीतेमध्ये नंतर निरनिराळ्या लेखकांनी भर घातल्यामुळे तीमध्ये विसंगती व परस्परविरोधी विचार आलेले आढळतात असे खैरांचे म्हणणे आहे. पण या मूळ गीतेचे चित्र काय दिसते? पहिल्या अध्यायात अर्जुनाचा विषाद व 'मी लढणार नाही' हा निश्चय, दुसऱ्या अध्यायात एकाच श्लोकाच्या प्रस्तावनेनंतर "अशोच्यानन्वशोचस्त्वम् –" पासून (२.११) शरीर विनाशी पण त्यात वास करणारा आत्मा अविनाशी या तात्त्विक विचाराचा प्रारंभ, त्या सांख्यदृष्टीनंतर कर्मयोगाचे (किंवा बुद्धियोगाचे?) विवेचन व तेच तिसऱ्या अध्यायात चालू, चौथ्या अध्यायात त्या कर्मयोगात ज्ञानाचे मिश्रण व कर्म ज्ञानात पर्यवसित होते हा ज्ञानाला कर्माहून अधिक महत्त्व देणारा विचार त्याच्या अखेरीस, पाचव्यात पुन्हा कर्माचे महत्त्व पण त्याबरोबरच ज्ञानाचेही महत्त्व आणि अध्यायाच्या अखेरीस ज्ञानाने अपुनरावृत्ती हा विचार, सहाव्यात प्रथम थोडासा कर्माचा उल्लेख केल्यावर अचानक 'शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य'-पासून (६.११) अभ्यासयोगाचे विवेचन आणि शेवटी कर्मी, तपस्वी, ज्ञानी यांहून योगी श्रेष्ठ म्हणून "तस्माद्योगी भवार्जुन" (६.४६) येथे गीतेचा शेवट. ही मूळ गीताही कोठून निघाली व कोठे पोचली हे पाहण्यासारखे आहे.

अर्जुनाच्या मूळ प्रश्नाशी तर या समारोपाचा काहीही संबंध नाही. योग म्हणजे समतोल जीवन असा अर्थ खैर करतात, तो अर्थ मांडून दाखवण्यासाठी त्यांनी यानंतरचा स्वतंत्र ग्रंथ लिहिलेला आहे; मूळ गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायात तोच अर्थ घ्यावयाचा का? तो तसा घेतला तर त्यानंतरच्या भागात त्याच योगाचा अर्थ कर्मयोग असा घ्यावा लागतो हे तेथील विवेचनाच्या संदर्भावरून स्पष्ट आहे, कारण तसा तो घेतल्याशिवाय पहिली गीता ज्ञानमूलक का होईना पण कर्मयोगप्रधान होती हा खैरांचा निष्कर्ष उभा राहू शकत नाही; आणि सहाव्या अध्यायात "शुचौ देशे

प्रतिष्ठाप्य " या श्लोकापासूनचा योग आणखी निराळा मानून त्या अध्यायाच्या अखेरच्या श्लोकातील " तस्माद्योगी भवार्जुन " हा उल्लेख मात्र समतोल जीवनाच्या योगाचा निदर्शक मानावा लागतो. केवळ १२६ श्लोकांच्या मूळ गीतेत या एका शब्दाचे एकापाठोपाठ किती अर्थ घ्यावे लागतात हे यावरून स्पष्ट होईल.

दुसऱ्या गीतेचे स्वरूप

ही पहिली गीता शंभर वर्षांनंतरच्या बदललेल्या काळाला अनुरूप करून घ्यावी म्हणून दुसऱ्या लेखकाने, तिच्या मूळच्या सहा अध्यायांना धक्का न लावता त्यापुढे, आपले सहा अध्याय जोडले; असे खैर म्हणतात. सहाव्यानंतर दुसऱ्या लेखकाचा पहिला अध्याय येतो तो आताचा आठवा, त्याचा प्रारंभ " किं तद् ब्रह्म " या अर्जुनाच्या प्रश्नाने होतो, पण त्या प्रश्नाचा " तस्माद्योगी भवार्जुन " या आधीच्या अध्यायाच्या शेवटाशी नीट सांधा जुळत नाही. प्रकृतिपुरुषविचार, क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार यांसारखे तत्त्वज्ञानातील सिद्धान्त स्पष्ट करून ही दुसऱ्या लेखकाची गीता, तिच्या त्या वेळच्या शेवटच्या म्हणजे बाराव्या पण खैरांच्या मांडणीप्रमाणे आताच्या अठराव्या अध्यायाच्या प्रारंभी पुन्हा त्याग व संन्यास हा प्रश्न उत्पन्न करते, कर्माचे काही महत्त्व सांगते, त्यानंतर ज्ञान, कर्म, कर्ता, बुद्धी, धृती, सुख या सर्वांचे सात्त्विक, राजस व तामस भेद स्पष्ट करते आणि या त्रिगुणांपासून मुक्त असे काहीही या जगात वा स्वर्गात नाही (१८·४०) असे म्हणून संपते.

पहिल्या अध्यायातील अर्जुनाच्या विषादाचा व या शेवटाचा मेळ कसा घालावयाचा ? जो लेखक मूळ ग्रंथ अद्ययावत करण्यासाठी निघाला त्याच्याकडून प्रारंभ व शेवट या दोहोंत काही संगती असावी एवढी किमान अपेक्षा करण्यास हरकत नसावी, पण तीही गीतेच्या दुसऱ्या अवस्थेत नीट पुरी होत नाही. पहिल्या गीतेचा शेवट निदान " तस्माद्योगी भवार्जुन " अशा काही निश्चित आदेशाने तरी होतो, तसेही या दुसऱ्या गीतेच्या बाबतीत घडत नाही. सध्याच्या गीतेत अठराव्या अध्यायाच्या अखेरीस भगवान " यथेच्छसि तथा कुरु " (१८·६३) असे अर्जुनाला म्हणतात व अर्जुन " करिष्ये वचनं तव " (१८·७३) असे तरी म्हणतो, आरंभ आणि शेवट काहीतरी जुळल्यासारखे वाटतात; तेवढेही खैरांनी मानलेल्या या दुसऱ्या गीतेच्या बाबतीत घडलेले आहे असे मानणे कठीण होते.

तिसऱ्या गीतेतील सुसंगती व सुसंबद्धता

गीतेच्या तिसऱ्या लेखकाचे काम फार अवघड होते, कारण त्याला आधीच्या गीतेतील सांख्यनिष्ठ मतांना वेदान्ती व वेदान्तनिष्ठ विधानांना सगुण भक्तीचे वळण द्यावयाचे होते; असे खैरांनी म्हटले आहे (पृष्ठ १००). " गीतेची मूळची कृती व या लेखकाची ही नवीन कृती यांचे या गीताग्रंथात एकजीव असे बेमालूम मिश्रण करण्याचा प्रयत्न त्याने केलेला आहे. तो अतिशय आश्चर्यकारक रीतीने यशस्वी झालेला आहे; " असा

अभिप्राय खैरांनी आपल्या ग्रंथाच्या प्रारंभी व्यक्त केला आहे (पृष्ठ २५). ७, ९, १०, ११, १२ आणि १६ हे अध्याय आमूलाग्र नवीन लिहून त्यांचा तिसऱ्या लेखकाने गीतेत समावेश केला असे सांगून खैर म्हणतात की, " हे अध्याय सुसंगत, सुसंबद्ध, निश्चित हेतुपूर्ण व निर्भेळ असे आहेत. " (पृष्ठ ९९). ' निर्भेळ ' हे ठीक आहे. कारण तिसऱ्या लेखकाच्या या रचनेत दुसऱ्या कोणाची भेसळ नाही असे खैरांचे म्हणणे आहे. ' निश्चित हेतुपूर्ण ' हेही गृहीत धरता येईल, पण हे सारे अध्याय ' सुसंगत व सुसंबद्ध ' आहेत याबद्दल मतभेद होऊ शकेल.

सातव्या अध्यायातील " रसोऽहमप्सु कौंतेय " (७·८·११) इत्यादी श्लोकांचा आशय दहाव्यातील विभूतिवर्णनाशी जुळणारा आहे, सातव्यात तो मध्येच आल्या-सारखा वाटतो व दहाव्यात त्या विषयाची पुनरुक्ती होते. " अव्यक्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यन्ते मामबुद्धयः । " (७.२४) या सातव्या अध्यायातील श्लोकात " माझा परम-भाव न जाणता अबुद्धिमान लोक मी व्यक्त झालो असे मानतात. " असे म्हटले आहे; त्यातील विचार सगुण भक्तीला विरोधी आहे एवढेच नव्हे तर नवव्या अध्यायात " अवजानन्ति मा मूढा मानुषीं तनुमाश्रितम् । " (९·११) या श्लोकात त्याच्या अगदी उलट विचार आलेला आहे. दहाव्या अध्यायाच्या आरंभी " मला आपला योग व विभूती सांगा. " (१०·१८) असे अर्जुन म्हणतो, पण भगवान त्या अध्यायात अखेरपर्यंत केवळ विभूती सांगत जातात, योगाचा उल्लेखही ते करीत नाहीत. अनेक टीकाकारांना ही विसंगती काढून टाकताना बरीच यातायात करावी लागली आहे. सातव्या अध्यायाच्या शेवटचे दोन श्लोक आठव्या अध्यायाच्या प्रारंभीच्या श्लोकाशी जोडून घेण्यासाठी तिसऱ्या लेखकाने मुद्दाम घातले आहेत, असे खैर म्हणतात (पृष्ठ १००). पण ते शेवटचे दोन श्लोक सातव्या अध्यायातील आधीच्या विवेचनाशी विशेष जुळत नाहीत, शेवटच्या श्लोकातील " साधिभूताधिदैवं माम् " हा उल्लेख तर अगदीच आकस्मिक वाटतो. शिवाय या लेखकाला जर संगतीची इतकी जाणीव असेल, तर आठव्या अध्यायाच्या अखेरीस " योगी परं स्थानमुपैति चाद्यम् " हा मोक्षप्राप्तीचा निर्देश आल्यावर नवव्याच्या प्रारंभी " मी तुला विज्ञानसहित ज्ञान सांगतो " असा जो ज्ञानाचा व विज्ञानाचा उल्लेख येतो, तो का येतो हे स्पष्ट करावेसे त्याला वाटले पाहिजे. शिवाय हे ज्ञान म्हणजे अध्यात्मज्ञान किंवा आत्मज्ञान असा अर्थ असेल, आणि तोच अर्थ घ्यावयास हवा, तर आठव्याच्या आरंभीच ब्रह्म, अध्यात्म आदींचे स्पष्टीकरण येऊन गेलेले आहे.

नवव्या अध्यायात ज्ञानाची पुनरुक्ती होते हे तर आहेच, पण " ज्ञान आणि विज्ञान सांगतो " असे म्हटले असून ते विज्ञान त्या अध्यायात नेमके कोठे आहे त्याचा काहीही निर्देश येत नाही. दहाव्या अध्यायात विभूती ऐकल्यावर अकराव्याच्या प्रारंभी अर्जुन म्हणतो, " तू जे गुह्य अध्यात्म सांगितलेस त्याने माझा मोह गेला. " संगतीच म्हणावयाची असेल तर या अध्यात्मासाठी दहाव्याच्या पलीकडे नवव्या-आठव्या अध्यायात पोचावे लागते. त्यापेक्षा " मी तुमच्या विभूती ऐकल्या आणि हे

सारे जगत तुम्ही व्यापले आहे हेही मी ऐकले" असे अर्जुनाने म्हणावयास हवे. अकराव्यातील विश्वरूपदर्शनानंतर बाराव्या अध्यायाच्या प्रारंभी अर्जुन म्हणतो, "अशा प्रकारे जे तुझी उपासना करतात..." अशा प्रकारे म्हणजे कोणत्या प्रकारे? "एवं सततयुक्ता ये" असे अर्जुनाचे तेथील शब्द आहेत. अकराव्याच्या अखेरीस उल्लेख आहे की, "माझे हे विश्वरूप केवळ भक्तीनेच पाहावयास मिळते" (११.५४). तेव्हा भक्तीचे फळ म्हणजे हे विश्वरूपदर्शन म्हणावयाचे का? पण ते तर "आपल्याला नको, आपल्याला त्या रूपाची भीती वाटते." असे अर्जुनाने म्हटले (११.४५-४६) व श्रीकृष्णानेही ते मानले. या साऱ्याचा मेळ घालणे अतिशय कठीण वाटते.

बाराव्या अध्यायातच ज्ञानाहून ध्यान म्हणजे भक्ती श्रेष्ठ म्हटली आहे, पण त्यापुढे लगेच त्या ध्यानाहून कर्मफलाचा त्याग श्रेष्ठ म्हटला आहे आणि पुन्हा 'अद्वेष्टा सर्वभूतानाम्–" पासून (१२.१३) अध्यायाच्या अखेरपर्यंत जे वर्णन केले आहे ते मात्र भक्तांचे आहे, त्यात कर्मफलत्यागरूप कर्मयोगाचा फारच निसटता उल्लेख आहे; निदान त्यावर त्यात भर नाही. हे सारे सुसंगत कसे म्हणावे? "ध्यानात्कर्मफलत्यागः" (१२.१२) या उल्लेखामुळे टिळकांना निश्चितच आनंद झाला असणार, पण इतर अनेक भाष्यकारांची त्यामुळे गीतेच्या विवेचनातील परस्परसंगती दाखवताना त्रेधा-तिरपीट उडालेली आहे. सोळावा अध्याय हा दैवी-आसुरी संपत्ती स्पष्ट करणारा आहे. तिसऱ्या लेखकाचा हा शेवटचा स्वतंत्र अध्याय. ज्याला सगुण भक्तीचा गौरव सांगावयाचा आहे आणि सांख्य, योग, वेदान्त यांचा तिच्याशी जाणीवपूर्वक मेळ घालावयाचा आहे त्याने, पंधराव्या अध्यायातील पुरुषोत्तमाच्या वर्णनानंतर आणि विशेष म्हणजे त्याच्या शेवटच्या श्लोकात "इति गुह्यतमं शास्त्रमिदमुक्तं मयानघ।" असा स्पष्ट समाप्तिवाचक उल्लेख केल्यानंतर दैवी–आसुरी संपत्ती स्पष्ट करणारा सोळावा अध्याय घालावा हे केवळ अनाकलनीय आहे. बरे, हा नवाच विषय सुरू करताना त्याला काही प्रस्तावना तरी टाकावी, तर तेही सोळाव्या अध्यायाच्या प्रारंभी या तिसऱ्या लेखकाने केलेले नाही. एकदम "अभयं सत्त्वसंशुद्धिः" या उल्लेखाने तो अध्याय सुरू होतो आणि पुन्हा तो संपतो कार्याकार्यव्यवस्थितीच्या बाबतीत शास्त्र हे प्रमाण मानावे या विचारावर. गीता हा आध्यात्मिक ग्रंथ असेल आणि परमार्थ-मार्गावरील वाटचालीच्या दृष्टीने बोलावयाचे असेल, तर दैवी-आसुरी संपत्तीचे हे सारे वर्णन, त्यातील "मा शुचः संपदं दैवीमभिजातोऽसि पांडव।" (१६.५) हा दिलासा त्याचप्रमाणे त्या अध्यायाच्या अखेरीस आलेली कार्याकार्यव्यवस्थितीच्या म्हणजेच कर्माकर्माच्या बाबतीतील शास्त्रवचनाची प्रतिष्ठा, या साऱ्या गोष्टी भक्ती व ज्ञान यांच्या विवेचनाच्या आधी यावयास हव्या होत्या.

खैर म्हणतात त्याप्रमाणे तिसऱ्या लेखकाच्या या स्वतंत्र अध्यायांमध्ये सुसंगती आणि सुसंबद्धता आहे असे मानणे किती कठीण आहे हे यावरून स्पष्ट होईल. तिसऱ्या लेखकाचे हे सहा अध्याय सोडून गीतेचे उरलेले बारा अध्याय पाहिले तर त्यांमध्ये जशी व जितकी संगतिविसंगती आढळते, तशी व तितकीच ती या तिसऱ्या

लेखकाच्या सहा अध्यायांत आढळून येते असाच अखेर ग्रह होतो आणि हा जर मान्य केला तर हेच तेवढे अध्याय लेखकाने स्वतंत्रपणे मुद्दाम लिहून व इतर अध्यायांत अधूनमधून काही श्लोक घालून एकंदर गीतेला अद्वैतपरतेचे, भक्तियोगाचे आणि एक प्रकारच्या समन्वयाचे रूप दिले असे म्हणण्यात विशेष तथ्य उरत नाही. गीतेच्या आधीच्या लेखकांनी लिहिलेले बारा अध्याय तिसऱ्या लेखकासमोर होते आणि त्यांत काही भर घालून, मागेपुढे करून तिची एक सुसंगत व सुसंबद्ध अशी पुनर्रचना त्याला करावयाची होती असे गृहीत धरले; तर ती मांडणी आज आहे याहून कितीतरी निराळी झाली असती व तीमधील कितीतरी विसंगती त्याला सहजपणे टाळता आल्या असत्या, असे म्हटल्याशिवाय राहवत नाही.

गीतेचे न सुटणारे कोडे

ईश्वरविषयक संदर्भात गीतेमध्ये येणारे प्रथमपुरुषी व तृतीयपुरुषी प्रयोग यांचा आधार घेऊन त्या ग्रंथाचे तीन लेखक व तीन कालखंड मानल्याने, त्याचा अभ्यास करताना येणाऱ्या शंका व अडचणी बऱ्याच प्रमाणात दूर होतात आणि गीतेचे सुलभपणे आकलन करता येते; असे दाखवण्याचा प्रयत्न 'मूळ गीतेचा शोध' या आपल्या ग्रंथात खैर करतात. विषयभिन्नतेचा काही आधार खैरांनी नंतर घेतला असला तरी प्रथमपुरुषी व तृतीयपुरुषी प्रयोग हाच त्यांच्या सर्व विवेचनाचा मूळ पाया आहे, त्यांनी घेतलेले इतर आधार हे केवळ पूरक आहेत. पण गीतेच्या तीन अवस्था प्रस्थापित करण्यासाठी ही प्रमाणे पुरेशी निर्णायक वाटत नाहीत. आजची सातशे श्लोकी गीता सुसंगत व सुव्यवस्थित वाटत नाही आणि तिच्यात विसंगती व परस्पर-विरोध यांचा आढळ होतो, या खैरांच्या विधानाशी सहमत होण्यात काही अडचण नाही; पण ती अडचण सोडवण्यासाठी त्यांनी केलेला प्रयत्न यशस्वी झाला आहे असे मानता येत नाही. गीतेने घालून ठेवलेले कोडे इतक्या सहजासहजी सुटत नाही हेच खरे.

खैरांचे गीताविषयक लेखन

'गीताविकास'[२] हा खैरांचा गीतेवरील दुसरा ग्रंथ. हा ऑगस्ट १९७०-मध्ये म्हणजे 'मूळ गीतेचा शोध' या ग्रंथानंतर बरोबर तीन वर्षांनी प्रसिद्ध झाला. याच कालावधीत 'त्रिकाल गीता' या नावाच्या एका छोट्या पुस्तकात खैरांच्या मताने गीतेचे जे तीन लेखक आहेत त्यांची रचना त्यांनी निरनिराळ्या रंगांत छापलेली आहे. 'मूळ गीतेचा शोध' या पुस्तकातही त्यांनी ही 'त्रिकाल गीता' अशीच छापलेली आहे. 'मूळ गीतेचा शोध' या ग्रंथाचा इंग्रजी अनुवाद 'Quest for the Original Gita' या नावाने खैरांनी प्रसिद्ध केला आहे. आपल्या त्रिकाल

२. गीताविकास–समतोल जीवनाचे दर्शन, पुणे विद्यार्थिगृह प्रकाशन, पुणे, १९७१.

गीतेच्या कल्पनेचा सर्वत्र प्रसार व्हावा यासाठी खैर किती प्रयत्नशील राहिले आहेत हे यावरून ध्यानात येईल. आपली ही तीन लेखकांची कल्पना गीतेच्या आकलनासाठी आवश्यक आहे अशी त्यांच्या मनाची धारणाच त्यांच्या या सर्व उद्योगाच्या मागे आहे. 'गीताविकास' हे जे त्यांच्या दुसऱ्या ग्रंथाचे नाव आहे तेही त्यांच्या दृष्टीने अन्वर्थक आहे. मूळ गीता अद्ययावत करण्यासाठी तीमध्ये नंतर दोन लेखकांनी भर घातली ही कल्पना खैरांना इतकी प्रिय झालेली आहे की, 'गीताविकास' या ग्रंथाच्या अखेरीस त्यांनी असे म्हटले आहे की, प्रत्येक पिढीने जुन्या विचारांतील विधायक भाग घेऊन व त्यात कालमानानुसार आपली भर घालून "आपापले नवीन तत्त्वज्ञान निर्माण केले पाहिजे तसे आपण केले नाही तर गीताकार विचारतील, 'आम्ही जे सांगितले त्यानंतर तुम्ही काहीच प्रगती केली नाही काय? तुम्ही आपली नवीन भर काय घातली?'" (पृष्ठ २११).

अशी काही प्रत्यक्ष नवीन भर नसली तरी गीतेतील विचारांची काही नवीन जुळणी करून तिचे तत्त्वज्ञान आजच्या नव्या काळाला अनुरूप होईल अशा पद्धतीने वाचकांपुढे ठेवण्याचा प्रयत्न खैरांनी या पुस्तकात केला आहे, 'गीताविकास' या नावात त्यांची तीच कल्पना प्रामुख्याने आहे. गीतेतील विचारांचा आजवर विकास होत आला व तसाच तो यापुढेही होत राहिला पाहिजे, असेच जणू त्यांना त्या नावामधून सुचवावयाचे आहे. या ग्रंथाच्या लेखनास खैरांनी १९६५–मध्येच प्रारंभ केला होता. अर्धाअधिक ग्रंथ त्यांनी लिहिलाही, पण तेथवर पोचल्यावर त्यांच्या मनात अशी कल्पना वळावली की, गीतेचा लेखक एक नसावा, एकाहून अधिक असावेत. तेव्हा आपले लेखन बाजूला ठेवून त्यांनी त्या नवीन कल्पनेचा पाठपुरावा केला, त्यातून 'मूळ गीतेचा शोध' बाहेर पडला. त्यानंतर त्यांनी पुन्हा पहिल्या अर्धवट राहिलेल्या ग्रंथाचे लेखन हाती घेतले व तीन वर्षांनी तो प्रसिद्ध केला. तोच हा 'गीताविकास'. या ग्रंथाबरोबरच याचा पुरवणी भाग म्हणून 'मराठी गीता व विवरण' या नावाचे एक पुस्तक खैरांनी प्रसिद्ध केले आहे. त्यात त्या त्या अध्यायाचे महत्त्व व वैशिष्ट्य सांगणारी प्रस्तावना त्यांनी लिहिली आहे, अध्यायांतील मुख्य व इतर विषय सांगितले आहेत, त्यांचा मागच्यापुढच्या विवेचनाशी असलेला संबंध स्पष्ट केला आहे आणि एकेका विषयाचा श्लोकसमूह घेऊन व त्यातील मध्यवर्ती कल्पना सांगून पुढे श्लोकांचा सुबोध अनुवाद दिला आहे. उणीपुरी पाचसहा वर्षे खैरांना गीतेने कसे झपाटून टाकलेले होते हे त्यांच्या या विविध प्रकारच्या लेखनावरून ध्यानात येईल.

'गीताविकास' चे स्वरूप

गीतेचे तीन लेखक आहेत आणि त्यांनी तीन भिन्न कालखंडांत आपापला भाग लिहिला आहे हा जो खैरांचा 'मूळ गीतेचा शोध' या ग्रंथातील सिद्धान्त त्याला अनुसरूनच त्यांनी 'गीताविकास' या ग्रंथातील आपले विवेचन केले आहे. याचा अर्थ असा की, आधीच्या ग्रंथात जो सिद्धान्त त्यांनी मांडला त्याच भूमिकेवर त्यानंतर

तीन वर्षांनी दुसरा ग्रंथ प्रसिद्ध करताना खैर स्थिर राहिलेले आहेत. 'मूळ गीतेचा शोध' या ग्रंथात त्यांना आपले सारे लक्ष, गीता ही एका लेखकाची कृती नसून तीमध्ये नंतरच्या दोन लेखकांनी आपली भर घातली आहे, या सिद्धान्तावर केंद्रित करावे लागले. त्यामुळे गीतेतील एकूण विचारांचे सुसूत्र असे दर्शन त्या ग्रंथात ते घडवू शकले नाहीत; ते घडवण्याचा प्रयत्न त्यांनी 'गीताविकास'मध्ये केलेला आहे. एकूण २४० पृष्ठांच्या या ग्रंथाची सतरा प्रकरणे आहेत. प्रकरणे छोटी छोटी आहेत, त्यामुळे एकेका विचारावर वाचकाचे लक्ष चांगल्या प्रकारे केंद्रित होते. काही प्रास्ताविक भाग पहिल्या तीन प्रकरणांत लिहिल्यावर त्यापुढच्या दोन प्रकरणांत आपली योगकल्पना स्पष्ट करून त्यानंतरच्या सहा ते बारा या प्रकरणांत कर्म, ध्यान व ज्ञान यांवरील गीतेचे विचार त्यांनी स्पष्ट केले आहेत. हे विचार सर्वपरिचित आहेत, पण ते मांडून दाखवताना तीन गीताकारांनी निरनिराळ्या विषयांसंबंधी कोणकोणते विचार व्यक्त केले आहेत ते खैरांनी सांगितले आहे. असे केल्याने त्या त्या विषयातील विचारांचा विकास क्रमबद्धपणे ध्यानात येईल, अशी त्यांची कल्पना आहे. गीता तीन लेखकांनी तीन निरनिराळ्या कालखंडांत लिहिली आहे हे मत एकदा पत्करले, तर हे सारे सुसंगतच आहे. गीतेच्या शैलीतील विशेष आणि तिच्या विचारांतील सार्वकालीनता व व्यवहार्यता अशा काही गोष्टी तेरा ते सतरा या प्रकरणांत सांगून खैरांनी आपला ग्रंथ संपवला आहे.

योग म्हणजे समतोल जीवनविकास

खैर म्हणतात की गीतेत योग हा शब्द केंद्रस्थानी आहे. आजवर ज्या गीतेवर टीका झाल्या आहेत त्यांतील बहुतेक सर्व कर्मप्रधान, ज्ञानप्रधान किंवा भक्तिप्रधान आहेत. खैरांची मांडणी निराळी आहे. ते म्हणतात, "योग या शब्दाचा निश्चित व पक्का अर्थ लावण्यावर गीतेचे आकलन अवलंबून आहे." (पृष्ठ ३४). याचा अर्थ असा की खैरांचा गीतार्थ योगप्रधान आहे. साहजिकच प्रश्न उत्पन्न होतो की, योग या शब्दाने त्यांना कोणता अर्थ अभिप्रेत आहे? कर्म, ध्यान व ज्ञान यांवरील विचारांचा आढावा घेण्यापूर्वी चौथ्या व पाचव्या प्रकरणांमध्ये त्यांनी योगाची आपली कल्पना स्पष्ट केली आहे. ते म्हणतात, "योग म्हणजे समतोल, संपूर्ण जीवनविकास" (पृष्ठ ३५); इंद्रिये, मन व बुद्धी ही तीन साधने मानवाला लाभलेली आहेत, इंद्रियांनी कर्मयोग, मनाने ध्यानयोग व बुद्धीने ज्ञानयोग प्राप्त करून घेऊन त्यांच्या साहाय्याने मनुष्याने आपला समतोल संपूर्ण जीवनविकास साधणे हा योग आहे आणि गीतेत हा योग सांगितलेला आहे. खैरांनी मांडलेली 'समतोल संपूर्ण जीवनविकास' ही कल्पना ठीक आहे, पण ती अतिशय संदिग्ध आहे हे विसरून चालणार नाही. संपूर्ण जीवनविकास या शब्दांचा नेमका कोणता अर्थ गीतेला अभिप्रेत आहे हे सांगितल्याशिवाय व तो गीतेच्या आधारे मांडून दाखवल्याशिवाय "हा योग ही गीतेची शिकवणूक आहे" या शब्दांना विशेष अर्थ नाही.

कर्म, ध्यान व ज्ञान यांचा एक समतोल गीतेला अभिप्रेत आहे असे जरी क्षणभर मानले, तरी या तीन साधनांमध्ये काही तरतमभाव आहे की नाही? हा तरतमभाव, गीता मानवी जीवनाचे अंतिम साफल्य काय मानते, या प्रश्नाच्या उत्तरावर अवलंबून राहील. मानवाची ऐहिक जीवनातील उन्नती असा अर्थ साफल्याचा घेतला तर कर्म, ध्यान व ज्ञान यांची मांडणी त्यानुसार करावी लागेल; याउलट आत्मसाक्षात्कार किंवा ईश्वरदर्शन हे मानवी जीवनाचे अंतिम साफल्य आहे असे मानले, तर समतोल हा शब्द कर्म, ध्यान किंवा ज्ञान यांना लावताना त्यांचा अर्थ कितीतरी बदलेल. 'संपूर्ण जीवनविकास' असे शब्द खैर योजतात, पण जीवनविकासाचे संपूर्णत्व कशात मानावयाचे? तो तर मूळ प्रश्न आहे. ज्ञानाचा तपशील सांगताना आत्मज्ञान, अध्यात्मज्ञान असे शब्द खैर योजतात आणि गीतेच्या संदर्भात ते उचितच आहेत. पण ज्ञानाचा हा अर्थ घेतल्यावर त्यामध्ये ऐहिक जीवनाला कितपत स्थान राहील? देह धारण केलेला आहे तोवर अनिवार्यपणे काही स्थान राहील हा भाग वेगळा, पण ज्या ऐहिक उन्नतीचा किंवा उत्कर्षाचा खैर उल्लेख करतात त्याला कितीसे स्थान राहील हा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. सर्वांनीच कर्म टाकले तर संसार चालणार नाही, राज्यकारभारही नीट चालणार नाही; असा एक उल्लेख खैर करतात (पृष्ठ १२), पण संसार चालू राहणे किंवा राज्यकारभार नीट चालणे हे अध्यात्मज्ञानाच्या संदर्भात शिल्लक उरते काय? हे सारेच क्षणभंगुर व मिथ्या आहे एवढा एक सिद्धान्त पत्करला तरी समतोल किंवा संपूर्ण अशा शब्दांचे सारे अर्थ पालटून जातात.

योग म्हणजे समतोल जीवनविकास किंवा योग म्हणजे समतोल वृत्ती, आणि योगाच्या साहाय्याने आपले जीवन संपूर्ण, शुद्ध, शांत, समाधानी व विकसित करणारा माणूस तो योगी; असे खैर म्हणतात (पृष्ठे ३५ आणि ४४). योगाचा हा अर्थ गीतेच्या तीन लेखकांपैकी कोणत्या लेखकाने मानला आहे असे म्हणावयाचे? बुद्धियोग या शब्दाचा अर्थ खैरांनी आपल्या दृष्टीनुसार केला असला (पृष्ठ ३४), तरी तो अर्थ पहिल्या गीताकाराच्या मनात होता की नाही याबद्दल शंका घेता येईल; कारण त्याने दिलेला ज्ञानाचा तपशील बेताचा आहे आणि योग याचा अर्थ त्याच्या गीतेपुरता तरी कर्मयोग किंवा अभ्यासयोग असाही घ्यावा लागतो; असे खैरांच्याच म्हणण्यानुसार प्राप्त होते. दुसऱ्या लेखकाने प्राधान्याने ज्ञानाचा तपशील दिला व तोही सांख्यांच्या परिभाषेत अधिक दिला, तेव्हा त्याला योग शब्दाचा खैरांनी केलेला अर्थ अभिप्रेत असेल हे शक्य नाही आणि तिसऱ्याने अद्वैतवेदान्त व भक्ती यांची भर घातली, त्याला योगाबद्दल निराळे काही म्हणावयाचे होते असे खैरांनीही म्हटलेले नाही.

योग या शब्दाचा खैरांनी केलेला अर्थ "योगः कर्मसु कौशलम्" किंवा "समत्वं योग उच्यते" किंवा "योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन।" (२·५०, २·४८, ६·३३) अशा काही स्थळी लावून दाखवता येणे शक्य आहे, अर्थात त्याबद्दलही मतभेद होऊ शकेल. पण गीतेतील योगविषयक अधिकांश स्थळी हा अर्थ कसा लावून

दाखवता येईल ते खैरांनी स्पष्ट केलेले नाही. सहाव्या अध्यायातही योगाची आणखी एक व्याख्या येते (६.२०-२३) व ती साक्षात्काराच्या अवस्थेशी अधिक जुळणारी आहे, तिचा निर्देश खैरांनी या संदर्भात कोठेही केलेला नाही. नवव्या आणि अकराव्या अध्यायांत येणाऱ्या " पश्य मे योगमैश्वरम् " (९.५, ११.८) या उल्लेखाचा किंवा दहाव्या अध्यायात येणारा " मला आपला योग व विभूती विस्ताराने पुन्हा सांगा " (१०.१८) या अर्जुनाच्या विनंतीचा उलगडा खैरांच्या अर्थाचा आधार घेऊन लावणे अवघड जाईल. पण अशा प्रकारे गीतेतील योगविषयक सर्व स्थळांचा विचार खैरांनी आपल्या अर्थाच्या दृष्टीने केलेला दिसत नाही. शिवाय गीतेच्या आध्यात्मिक संदर्भाला योग्य ते स्थान न देता योगाचा अर्थ सांगण्याचा प्रयत्न ते करतात, तो गीतेचा अर्थ लावण्याच्या दृष्टीने योग्य म्हणवत नाही. गीतेचा उपदेश प्राधान्याने आध्यात्मिक नाही असे त्यांना म्हणावयाचे असेल तर गोष्ट वेगळी. श्री. अरविंदांनी गीतेतील योगाचा उलगडा Divine Yoga या कल्पनेच्या आधारे केला आहे हे सुप्रसिद्ध आहे. त्या कल्पनेत आध्यात्मिक आशय अधिक आहे, किंबहुना तीमध्ये केवळ आध्यात्मिक आशयच अभिप्रेत आहे; एवढा उल्लेख येथे केला तरी ते पुरेसे आहे. त्यांचा तो अर्थ गीतेच्या एकूण प्रतिपादनाशी अधिक जुळणारा आहे असे मानणे शक्य आहे. खैरांचे या पुस्तकातील सारे विवेचन योग या शब्दाच्या त्यांनी केलेल्या अर्थावर उभे आहे आणि असे असूनही तो अर्थ त्यांनी गीतेच्या आधारे संशयातीतपणे उभा केलेला नाही ही मोठीच उणीव आहे.

सारे अतिशय संदिग्ध, मोघम

' अंतिम ध्येय व साधने ' या चौथ्या प्रकरणात गीतेच्या शिकवणुकीच्या केंद्रस्थानी असलेल्या या योग शब्दाच्या अर्थाचे आपले विवरण खैरांनी काहीशा विस्ताराने केले आहे आणि हा समतोल संपूर्ण जीवनविकास साधण्यासाठी कर्म, ज्ञान व ध्यान ही साधने उपयोगी कशी पडतात हे सांगितलेले आहे. हे सारे विवेचन केल्यावर अखेर सारांशाने ते म्हणतात, " चांगले व्हा " (पृष्ठ ४३). " अगदी साध्या सोप्या भाषेत" ते गीतेच्या संदेशाचे स्पष्टीकरण करतात, " माणसाने आपल्या इंद्रियांचा उपयोग करून चांगली कामे करावीत, त्याने आपल्या मनातील विकार नष्ट करून चांगल्या भावनांचे संगोपन करावे; आणि आपल्या जीवनाला तात्त्विक विचारांचे व तत्त्वज्ञानाचे अधिष्ठान द्यावे. त्यामुळे जीवनात त्याची उन्नती होईल आणि त्याला सुख, शांती, आनंद व समाधान यांची प्राप्ती होईल. " (पृष्ठ ४३). खैरांच्याच भाषेत बोलावयाचे तर त्यांनी सांगितलेले हे सारे ' चांगले ' आहे, यात वाईट काहीच नाही. पण हे सारे अतिशय संदिग्ध आहे, मोघम आहे. ही ' गीतेतील शिकवण ' आहे असे मानण्याच्या दृष्टीने यात नेमकेपणाचा अभाव आहे. हे प्रकरण हा जणू खैरांच्या दृष्टीने असलेल्या गीतेच्या शिकवणुकीचा गाभा आहे, कारण ज्या योगाच्या संदर्भात इतर सर्व गोष्टींचा अर्थ लावावयाचा आहे त्याचे स्पष्टीकरण येथे आहे व त्या प्रकरणाचा

हा जवळजवळ निष्कर्षभूत असा शेवटचा परिच्छेद आहे. वर दिलेल्या अवतरणातील ठळक मुद्राक्षरांतील शब्द वाचकांचे त्याकडे लक्ष जावे म्हणून खैरांनी ठळक मुद्राक्षरांत छापलेले आहेत हेही येथे ध्यानात घेण्यासारखे आहे.

योगाचा हा अर्थ व त्याच्या विवेचनाचा हा एकूण निष्कर्ष वाचल्यावर प्रश्न असा उत्पन्न होतो की, 'चांगली कामे' म्हणजे गीतेच्या दृष्टीने कोणती? अर्जुनाने युद्ध केले नसते व संन्यास घेतला असता तर ते कर्म गीतेच्या दृष्टीने वाईट ठरले असते का? असते तर ते का? चांगले व वाईट यांतून चांगले निवडावे हे ठीक, पण चांगले वाईट ठरवण्याचा निकष काय? गीतेने तो कोणता सांगितला आहे? एक चांगले व दुसरे चांगले यांतून काय निवडावे? "अधिक चांगले निवडावे" असे उत्तर दिले तर हे अधिकपण कशावर ठरवावयाचे? हे सारे स्पष्ट केल्याशिवाय "चांगली कामे करावीत" या वाक्याला विशेष अर्थ प्राप्त होत नाही. 'निर्दोष कामाची कसोटी' असे एक प्रकरण या ग्रंथात आहे. त्या प्रकरणात संन्यासाचा अर्थ, प्रकृतीचे कर्तृत्व, त्रिगुणांमुळे येणारी विविधता, कर्त्याचे हेतू, कर्माचे स्वरूप, भक्तियोगातील कर्मविचार, ईश्वरी सत्ता व मानवी स्वातंत्र्य, असे अनेक विषय आले आहेत. पण "सुसंस्कृत व समतोल वृत्तीच्या माणसाने आपले तत्त्वज्ञान, स्वभाव, आचार, बुद्धी, सुखाच्या कल्पना आणि योग्यायोग्य-निर्णयशक्ती यांचा विकास सात्त्विक वळणाने कसा करावा." हे दुसऱ्या गीताकाराने सांगितले आहे किंवा ज्ञानी पुरुषाने आपले कर्तव्याचरण करून सामान्य लोकांना आदर्श घालून द्यावा (पृष्ठे ८०, ८३); असे काही विचार संदिग्ध शब्दांत त्या प्रकरणात व्यक्त केले असले तरी कर्तव्याकर्तव्याची कसोटी काय हे स्पष्ट झालेले नाही.

सगळे फारच: सुबोध, किंबहुना बालबोध

हे जे कर्माच्या बाबतीत थोडे विस्ताराने म्हटले, तेच ध्यान व ज्ञान यांच्या बाबतीतही आहे. तपशिलात फार न शिरता असा प्रश्न करता येईल की, गीतेने सांगितलेले ध्यान हे केवळ "चांगल्या भावनांचे संगोपन करावे" इतके साधेसुधे किंवा प्राथमिक स्वरूपाचे आहे काय? ज्ञानाच्या संदर्भात तात्त्विक विचारांचा उल्लेख खैर करतात. पण हे तात्त्विक विचार गीतेच्या दृष्टीने कोणते, त्या दृष्टीने मानवी जीवनाचे स्वरूप कोणते निष्पन्न होते आणि त्याच्या प्रकाशात मानवाचे अंतिम ध्येय काय ठरते; हे स्पष्ट करावयास हवे. "संपन्न जीवनाचे तत्त्वज्ञान" असे या परिच्छेदाचे शीर्षक खैरांनी दिले आहे, पण ही संपन्नता कोणत्या प्रकारची? "गीता एकांगी नाही" असे खैर येथे सांगतात आणि ऐहिक जीवनाला व त्यातील समृद्धीला गीतेने विरोध दर्शविलेला नाही हेही त्यांनी आपल्या ग्रंथात म्हटले आहे. पण ज्ञानेश्वर किंवा तुकाराम यांचे जीवन गीतेच्या दृष्टीने संपन्न मानावयाचे की नाही? जर मानावयाचे असेल तर "जीवनाची सर्व अंगे लक्षात घेणे" याचा अर्थ काय करावयाचा? मत्राचाच तरतमभाव ठरवण्याचा प्रश्न येथेही उत्पन्न होतो.

जीवनाची अंतिम संपन्नता गीता कशात मानते हे स्पष्ट व्हावयास हवे. ते झाले तर चांगुलपणा किंवा उन्नती या शब्दांना नेमके अर्थ प्राप्त होतील. सर्वसामान्य व्यावहारिक जीवनात ज्या कसोट्या लावून आपण एखाद्या गोष्टीचे चांगुलपण ठरवतो त्या पातळीवरच गीता जीवनाचा विचार करते, असे मानले तर खैरांचे हे सारे विवरण अगदी ठीक आहे. पण या साऱ्यांच्या मर्यादा ओलांडून, खैर सांगतात त्याप्रमाणे केवळ राजसतामसापलीकडचे सात्त्विक नव्हे, तर त्या सात्त्विकतेच्याही सीमा मागे टाकून, सुखदुःख किंवा आशानिराशा एवढेच नव्हे तर जीवन आणि मृत्यू यांचाही प्रदेश ओलांडून आणि निर्द्वंद्वाच्या भूमीत खोलवर प्रवेश करून गीता मानवजीवनाच्या अंतिम साफल्याचा विचार करते, त्याच्या प्राप्तीचा मार्ग दाखवण्याचा प्रयत्न करते असे मानले; तर गीतेच्या दृष्टीने असलेले "संपन्न जीवनाचे तत्त्वज्ञान" केवळ "चांगले व्हा, चांगली कामे करा, चांगल्या भावनांचे संगोपन करा" अशा वाक्यांतून समर्पकपणे व्यक्त होते असे मानणे फार अवघड आहे. हे सारे सुबोध होते हे खरे, पण ते फारच सुबोध होते किंबहुना बालबोध होते असे मनात येऊन जाते.

गीता आणि व्यावहारिक उपदेश

मानवजीवनाचे अंतिम ध्येय गीतेच्या दृष्टीने आध्यात्मिक स्वरूपाचे आहे, आत्म-साक्षात्कार किंवा ईश्वरदर्शन हा त्याचा शेवटचा मुक्काम आहे. कर्म, ज्ञान किंवा ध्यान यांचा विचार त्याच्या संदर्भात करावयाचा आहे. किंबहुना केंद्रस्थानी मानला तरी योगाचा अर्थही त्याच दृष्टीने निश्चित करावयास हवा. सात्त्विक, राजस, तामस अशा काही व्यावहारिक पातळीवरील भिन्नभिन्न गोष्टींच्या प्रकारांचा निर्देश गीतेत असला तरी तो तिचा गाभा नव्हे. गीता जीवनाचे साफल्य ज्यात मानते तेथे राजस तर राहोच, पण सात्त्विक दान किंवा सात्त्विक कर्मही उरणार नाही, कोणत्याच कर्माचे कर्तृत्व उरणार नाही; किंबहुना तेथे अज्ञान उरणार नाही तसेच ज्ञानही उरणार नाही. परा भक्तीच्या संदर्भात ज्ञानेश्वरांनी अशा प्रकारचे वर्णन केलेले आहे हे मराठी वाचकांना सुपरिचित आहे. ही जर गीतेची मूळ बैठक मानली तर सर्व गोष्टींची व्यवस्था तीनुसार लावावी लागेल, 'आदर्श समतोल जीवन' याचा आशय बदलेल. तसे न करता, गीतेत कर्माचे तीन प्रकार आहेत व त्यांतील राजस-तामस टाळून सात्त्विक आचरावे अशी तिची शिकवणूक आहे; किंवा गीतेत वाङ्मय तप अगर मानसिक तप यांचे वर्णन आहे याचा अर्थ मनाला उद्वेग न आणणारे असे सत्य, प्रिय व हितकर असे वचन बोलावे किंवा मन प्रसन्न ठेवावे, वृत्तीत सौम्यता असावी, असा उपदेश गीतेने केला आहे एवढेच म्हटले; तर हा व्यावहारिक उपदेश करणे हेच गीतेचे विशेषत्व आहे, तिचे 'आदर्श समतोल जीवन' यातच सामावलेले आहे आणि जणू काही हे समजावून सांगण्यासाठीच तिचा अवतार झाला आहे असा आभास उत्पन्न होतो. तो योग्य नाही.

गीतेचा मूळ संदर्भ आध्यात्मिक

गीता ही आध्यात्मिक कल्याणाचा मार्ग दाखवते हे खैरांना अमान्य आहे असे नाही. " गीतेतील सर्व श्लोकांचा अर्थ योगाच्या संदर्भात लावला पाहिजे. ऐहिक स्वरूपाचा लाभ हा गीतेचा उद्देश नाही. अशा लाभाविषयी अनासक्ती शिकवणे हे मुख्य उद्दिष्ट आहे; " असे त्यांनीही स्पष्ट म्हटलेले आहे (पृष्ठ १२५). पण आपल्या विवेचनामध्ये ते जे अनेक तपशील सांगतात किंवा योगाचा आपला जो अर्थ स्पष्ट करतात, त्यामध्ये याचे अवधान नित्य राहिलेले आहे असे दिसत नाही. योग म्हणजे समतोल जीवन किंवा आदर्श सुसंस्कृत जीवन असे सांगून तेथेच ते थांबल्यासारखे वाटतात आणि कर्म, ज्ञान, ध्यान या साऱ्यांचा तपशील ते या मर्यादेपर्यंतच स्पष्ट करतात. गीतेचा मुख्य आशय आध्यात्मिक जीवनाविषयीचा, त्याच्या निरनिराळ्या अंगांमध्ये एक प्रकारचा समन्वय हे तिचे विशेषत्व, आणि या आध्यात्मिक जीवनाच्या समन्वयात्मक शिकवणुकीतून निर्माण होणारी ऐहिक जीवनविषयक विशिष्ट दृष्टी हा देखील तिचा एक विशेष; पण तरी तो आनुषंगिक, तो तिच्या शिकवणुकीचा मुख्य भाग नव्हे; अशा पद्धतीने विवेचन झाले असते तर ते गीतेला अधिक धरून झाले असते.

खैरांच्या तपशिलाचा सारा संदर्भच निराळा कसा राहतो हे " सार्वत्रिक सर्वकालीन विचार " (का सार्वकालीन विचार ?) या पंधराव्या प्रकरणात गीतेतील निरनिराळ्या विषयांवरील विचार ते सूत्ररूपाने एकत्र करून सांगतात, तेथे अधिक प्रकर्षाने दिसून येते. आदर्श मानवी जीवन कोणते हे सांगताना ते सात्त्विक गुणांचा, दैवी संपत्तीचा, द्वंद्वातीततेचा, योगबुद्धीचा उल्लेख करतात हे ठीक आहे. पण गीतेचा मूळ संदर्भ आध्यात्मिक आहे असे मानले, तर तिला अभिप्रेत असलेला आदर्श मानव हा ज्ञानी, कर्मयोगी किंवा केवळ ज्ञानी, ज्ञानी भक्त किंवा ज्ञानी गुणातीत असा कोणीतरी असणार; तसा काही निर्देश खैर करीत नाहीत (पृष्ठ २१२). अंतिम ध्येय सांगताना शांती, समाधान, निश्चितता, अभय, दुःखमुक्ती, सुखप्राप्ती या सर्वांचा उल्लेख ते करतात; पण ब्रह्मसाक्षात्काराचा किंवा ईश्वरदर्शनाचा करीत नाहीत. ब्राह्मी स्थितीच्या वर्णनातही तोच प्रकार होतो. त्यात इंद्रिये, मन व बुद्धी यांच्या विकासाचा किंवा इच्छा, भय व क्रोध यांपासून सुटण्याचा उल्लेख आहे, पण आत्मसाक्षात्काराचा नाही. " आत्मन्येवात्मना तुष्टः " (२.५५) हे तर त्या ब्राह्मी स्थितीचे मर्म आहे, " प्रसादे सर्वदुःखानां हानिरस्योपजायते। " किंवा " या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी। " (२.६५, २.६९) या वर्णनामध्ये त्या स्थितप्रज्ञाचे खरेखुरे वैभव प्रकट झाले आहे असे वाटते; ते वगळल्यावर इतर तपशिलांना विशेष अर्थ उरत नाही.

सदाचार, सद्विचार, सद्‌भावना

कर्मयोगाचा विचार करताना खैर " कर्मयोग व सदाचार " असे शीर्षक टाकतात. त्या शीर्षकाने सारा संदर्भच बदलून जातो. इंद्रियसंयमन, श्रेष्ठांचा कर्तव्याचरणाबाबतचा

आदर्श, समर्पणवृत्ती, स्वावलंबनाने आत्मोद्धार म्हणजे उन्नती या तपशिलांचा उल्लेख आहे; पण ज्ञान प्राप्त झाल्यावरही कर्मत्याग न करता त्या ज्ञानी पुरुषाने आमरणान्त निष्कामबुद्धीने प्राप्त कर्म करावे हा उल्लेखच नाही. निष्कामबुद्धीचा उल्लेख पुढे गीतेचा हा उपदेश व्यवहार्य आहे हे सांगताना " कर्मयोग व सदाचार " या शीर्षकाखालीच केलेला आढळतो, अन्यत्रही तो काही स्थळी आढळतो; पण येथे सूत्ररूपाने सारांश देताना तो नाही ही उणीव खटकल्याशिवाय राहत नाही. ध्यानाच्या तपशिलात भक्तीचा उल्लेख कोठेच नाही, मग ज्ञानोत्तर भक्ती किंवा अद्वैतभक्ती यांचा उल्लेख येणे तर फारच दूर. येथेही " ध्यानाने सद्भावनांचे पोषण " असे शीर्षक आहे (पृष्ठ २१४). कर्मयोगदृष्ट्या माणसाने सदाचारी व्हावे किंवा ध्यानयोगदृष्ट्या त्याने सद्भावनांचे संगोपन करावे हे गीतेला अमान्य आहे असे नाही; पण हे सारे गृहीत धरून किंबहुना तो प्रारंभबिंदू मानून गीता त्याच्या फार पुढच्या पातळीवरून आपला उपदेश करते हे या मांडणीमुळे स्पष्ट होत नाही. चांगल्या भावना, उच्च ध्येय, मनबुद्धीचा परस्परसंबंध, कामक्रोधांचे नियमन, मनाचे आरोग्य, त्या दृष्टीने ध्यानयोगाचे महत्त्व व समतोल जीवनासाठी योग्य आहारविहारनिद्रा, या सर्वांचा उल्लेख गीतेतील ध्यानयोगाचे प्रमुख विचार सांगताना खैर करतात; पण सर्वभूती एक भगवंत पाहण्याची जी अद्वैतज्ञानावर आधारलेली परा भक्ती, तिचा उल्लेखही त्यांनी केलेला नाही.

ज्ञानाचेही असेच. त्या विभागाला नाव आहे ' तत्त्वज्ञान व सद्विचार '. आत्मज्ञान, ब्रह्मज्ञान किंवा अध्यात्मविचार असे नाव नाही. त्याच्या तपशिलात गुरुशिष्यसंबंध, आश्चर्यवृत्तीतून आत्मस्वरूपाचे संशोधन, मानवी स्वातंत्र्याच्या मर्यादा, ज्ञानाचे पावित्र्य, व्यक्तिव्यक्तीमधील भिन्नता, निसर्गाचे सौम्य व रौद्र रूप, परधर्मसहिष्णुता किंवा समन्वयबुद्धी यांचा उल्लेख आहे; पण अद्वैतसिद्धान्त किंवा अध्यात्मविषयक सिद्धान्त यांचा उल्लेख नाही. त्या अध्यात्मविचारावर अधिष्ठित असा कर्म, ध्यान, भक्ती आदींचा उपदेश गीतेत केला आहे हे विसरून कसे चालेल? मर्माची गोष्ट बाजूला राहते व आनुषंगिक गोष्टींना महत्त्व येते, असे काहीतरी येथे वाटून जाते. " ब्रह्मज्ञान झालेल्या पुरुषांनाही भक्तिमार्गातून गेल्याखेरीज मुक्ती नाही ", असे भक्तीच्या संदर्भात खैर पृष्ठ १३४–वर सांगतात आणि हा ध्यानयोग–कारण भक्तियोग त्यांच्या दृष्टीने ध्यानयोगाचाच एक प्रकार–आजही उपकारक कसा आहे हे सांगताना पृष्ठ १३६–वर ते ' मेंटल हायजिन 'वर येतात, " ध्यानयोगात मेंटल हायजिनच्या तत्त्वांचा समावेश झालेला आहे " असे सांगतात व पुढे " शरीराला व मनाला रोज नियमितपणे विश्रांती द्यावी " असा सल्ला देतात. हा सल्ला वाईट आहे असे मुळीच नाही, पण गीता ज्या पातळीवर सांगितली गेली आहे ती पातळी यात सुटते व आनुषंगिक गोष्टींना महत्त्व मिळून त्यावर प्रकरणाचा समारोप होतो असे घडते. येथेही तेच झाले आहे, " ब्रह्मार्पण व कृष्णार्पण " हे प्रकरण येथे संपले आहे.

गीतेतील कर्म, ज्ञान व ध्यान हे सांगताना त्यांच्या जोडीला सदाचार, सद्विचार व सद्‌भावना हे शब्द खैर घालतात, त्या शब्दांचे केवळ लौकिक व व्यावहारिक अर्थ घेतात आणि त्यामुळे गीता त्याच्या फार पलीकडे पोचते हे वाचकाच्या मनात येण्याची शक्यताच नाहीशी होते. हे भाग खैर मुळीच सांगत नाहीत असेही नाही. " सर्वकालीन सार्वत्रिक श्रद्धा " असा एक भाग करून त्यामध्ये ईश्वराचे अस्तित्व, ईश्वराचा अवतार, विश्वचैतन्य, आत्म्याचे अमरत्व, इत्यादी गोष्टी खैरांनी घातल्या आहेत (पृष्ठे २१६-२१७). आजच्या युगात या श्रद्धा मान्य होतील न होतील अशी एक कल्पना त्यांच्या मनात असावी व ती अगदीच अस्थानी नाही. पण गीतेतील सारे विवेचन याच श्रद्धांवर उभारलेले आहे हे ' गीताविकास ' स्पष्ट करताना न सांगून कसे चालेल ? याच ठिकाणी " मानवी जीवनाचे अंतिम ध्येय ईश्वरी तत्त्वात विलीन होणे हे आहे. " असाही उल्लेख खैर करतात; " गीतेचा अभ्यास करताना या श्रद्धा गृहीत धरल्या पाहिजेत, " असेही पुढच्या पानावर ते म्हणतात (पृष्ठ २१६, २१७). पण त्यांच्या ग्रंथामधील एकूण विवेचनात व त्यांनी केंद्रवर्ती मानलेल्या योगाच्या स्पष्टीकरणात मात्र ऐहिक जीवनातील उन्नतीचा व त्याच पातळीवरील समतोल सुसंस्कृत जीवनाचाच तेवढा उल्लेख त्यांनी सर्वत्र केलेला आहे.

खैरांचा प्रमुख हेतू

हे असे का झाले असावे, याचे उत्तरही आपल्याला खैरांच्या ग्रंथात मिळते. गीता ही सार्वत्रिक व सार्वकालीन उपदेश करणारी आहे, तिने सांगितलेली तत्त्वे आजच्या विज्ञानयुगातही पटणारी आहेत, असे खैरांना दाखवावयाचे आहे. त्यासाठी त्यांनी गीतेतील एकूण विवेचन, अर्जुनाचा मूळ प्रश्न जो " युद्ध करावे की न करावे " त्यापासून वेगळे काढले आहे, त्याचप्रमाणे अर्जुनाच्या विशिष्ट काळापासूनही ते वेगळे काढले आहे; एवढेच नव्हे तर त्या वेळी मानले गेलेले मानवी जीवनाचे ध्येय जे मोक्षप्राप्ती, तिच्यापासूनही वेगळे काढले आहे. " तुमचे–माझे तीन प्रश्न व उत्तरे " या प्रकरणात किंवा " या गोष्टी व्यवहार्य आहेत " या प्रकरणात त्यांनी केलेल्या विवेचनामध्ये हे स्पष्ट दिसते. युद्ध करावे की न करावे अशा कर्माकर्माच्या विशिष्ट व तात्कालिक प्रश्नापासून खैरांनी गीता वेगळी काढली हे एक वेळ मान्य होऊ शकेल, पण तिच्या आध्यात्मिक संदर्भापासून त्यांनी ती वेगळी काढावी हे मान्य होणे अवघड आहे. जन्म, मृत्यू , जरा, व्याधी यांची दुःखे आता बरीचशी दूर झाली आहेत, पापपुण्य किंवा स्वर्गनरक या कल्पना आता गेल्या आहेत; पण शोक व दुःख हे प्रश्न गेलेले नाहीत, मानसिक समाधान व शांती यांचा प्रश्न तर अधिकच बिकट झालेला आहे आणि मानवाच्या भौतिक जीवनातील समृद्धी कितीही वाढली तरी हे प्रश्न उरणारच, हे प्रश्न सोडवण्यासाठी गीतेचा उपयोग आजही आहे असे खैरांना वाटते आणि म्हणून ते योग याचा अर्थ आदर्श सुसंस्कृत माणसाचे समतोल जीवन असा करतात, त्या संज्ञेचा पारमार्थिक संदर्भ आजच्या नव्या काळामध्ये गेला तरी ऐहिक संदर्भ

तितकाच अर्थपूर्ण आहे असे दाखवतात. असा अर्थ केल्याने गीता आजच्या विज्ञान-युगातही मान्यता पावेल, ती आजही जीवनाचे उत्कृष्ट मार्गदर्शन करू शकते असे मानले जाईल; असा खैरांचा विश्वास आहे.

नव्या काळात नव्या दृष्टीने गीतेचा असा अर्थ लावून दाखवणे, नव्या ज्ञानाच्या व वैज्ञानिक समृद्धीच्या जीवनात तो पटेल अशी त्याची मांडणी करणे, आणि अशा प्रकारे भारतीयांचा हा अमोल संस्कृतिग्रंथ जगात सर्वत्र पोचेल हे पाहणे व साऱ्या मानवजातीला त्यात काहीतरी घेण्यासारखे आहे असे दाखवून देणे; हा या मांडणीतील खैरांचा प्रमुख हेतू आहे. भारतीयांचे ते एक कर्तव्यच आहे असे त्यांना वाटते. गीता तीन लेखकांनी तीन निरनिराळया कालखंडांत लिहिली हा त्यांचा सिद्धान्त वादाचा किंवा चर्चेचा विषय केला, तरी गीता आजच्या मानवालाही सुख, समाधान व शांती यांचा आणि आदर्श सुसंस्कृत समतोल जीवनाचा मार्ग दाखवू शकेल असे दाखवण्याचा जो हा प्रयत्न खैरांनी केलेला आहे त्याकडे, वर सूचित केलेल्या मर्यादांचे स्मरण ठेवून, स्वागतशील वृत्तीने व सहानुभूतिपूर्ण दृष्टीने पाहण्यास हरकत नाही.

काही किरकोळ गोष्टी

जाताजाता काही किरकोळ गोष्टींचा उल्लेख करावयास हवा. ज्ञान व विज्ञान असे दोन शब्द गीतेत आले आहेत. त्यांतील विज्ञान या शब्दाचा अर्थ खैरांनी उपासना असा केला आहे (पृष्ठ १४१). या अर्थाबद्दल मतभेद होऊ शकेल. सर्वत्र तो लावून दाखवणेही कठीण आहे. ज्ञान आणि विज्ञान हे ब्राह्मणाचे गुण म्हटले आहेत, याचा अर्थ उपासना हा ब्राह्मणाचा गुण आहे म्हणजे तो इतर वर्णांचा नाही, कारण त्यांच्या गुणांत त्याचा अंतर्भाव केलेला नाही असे म्हणावे लागेल आणि गीतेत तर सर्वांनाच उपासना म्हणजे भक्ती सांगितलेली आहे. भक्तीचेही असेच आहे. खैर कर्म व ज्ञान यांच्या जोडीने सर्वत्र ध्यान हा शब्द योजतात आणि ध्यानाचे निर्गुण व सगुण असे किंवा अव्यक्त व व्यक्त असे दोन प्रकार करून त्यांतील सगुण किंवा व्यक्त ध्यानाचा प्रकार म्हणजे भक्ती असे म्हणतात (पृष्ठ ४५). त्यांच्या या मांडणीबद्दल तर फारच मतभेद होऊ शकेल. गीतेच्या सहाव्या अध्यायात, पुढे पद्धतशीर रीतीने मांडला गेलेला पातंजलयोग त्याच्या मूळ स्वरूपात सांगितला आहे, असे खैर म्हणतात, एवढेच नव्हे तर त्या योगाची सर्वच्या सर्व म्हणजे आठही अंगे गीतेत वर्णिली आहेत; असे मत ते मांडतात (पृष्ठे ११८-२१). हा पातंजलयोग तोच अभ्यासयोग, हा ध्यानयोगाचाच भाग आहे; असेही ते म्हणतात. पण असे केल्याने ध्यानाची एक शाखा म्हणजे अभ्यासयोग तर दुसरी शाखा म्हणजे भक्तियोग असे प्राप्त होते, खैरांना अर्थात असेच म्हणावयाचे आहे (पृष्ठ ११७). पण गीतेमध्ये भक्तीला अभ्यासयोगाच्या मानाने फारच महत्त्वाचे व व्यापक स्थान आहे, भक्तीला तुलनेने योग्य असा पर्याय ज्ञान किंवा निर्गुणोपासना हा जसा व जितका होऊ शकतो तितका तो अभ्यासयोगाचा किंवा पातंजलयोगाचा मानणे अवघड आहे, शिवाय

निर्गुणोपासना व पातंजलयोग ही एकरूप मानता येत नाहीत; अशा अनेक अडचणी भक्ती हा ध्यानाचा एक प्रकार मानल्याने उत्पन्न होतात. "भक्त मुख्यतः योगी असतो, पण योग साध्य होण्याकरिता तो व्यक्त मूर्तीची उपासना करतो" असे खैर म्हणतात (पृष्ठ ४८); पण ज्ञानेश्वरांसारख्यांनी भक्ती हा परमपुरुषार्थ मानलेला आहे, शिवाय गीतेतील भक्ती ही केवळ व्यक्त मूर्तीच्या उपासनेशी थांबणारी नाही, ती अखेर अव्यक्तात पोचणारी आहे.

"ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते" (४.३७) याचा अर्थ करताना "ज्ञानाच्या अग्नीत कर्माचे सर्व दोष जळून जातात" असे खैरांनी म्हटले आहे (पृष्ठ १५०). 'सर्व कर्मे' यांऐवजी 'कर्माचे दोष' असे शब्द योजल्याने आशयात कितीतरी बदल होतो हे सांगावयास हवे असे नाही. तिसऱ्या गीताकाराने काय केले हे सांगताना, त्याने सर्व देवता एकाच ब्रह्मापासून झालेल्या आहेत ही कल्पना समाजात रूढ केल्यामुळे भारतात धार्मिक सहिष्णुतेची व समन्वयाची प्रवृत्ती वाढली, असे खैर म्हणतात (पृष्ठ १७२). पण यात नवे काय आहे? "एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति" हे गीतेच्या कितीतरी आधी ऋग्वेदातच म्हटले गेलेले नाही काय? गीतेत हे तत्त्व नाही असे नाही, पण हे गीतेनेच नवीन आणले असे नाही. "अठराव्या अध्यायात योगी ब्रह्मभूत होतो असे दुसऱ्या गीताकारांनी सांगितले. तिसऱ्या गीताकारांनी त्याच्यापुढे श्लोक घालून ब्रह्मभूताला माझी भक्ती प्राप्त होते आणि नंतर तो माझ्यात प्रवेश करतो अशी पुरवणी जोडलेली आहे (१८.५३ ते ५५);" असे खैरांनी म्हटलेले आहे (पृष्ठ १३४). पण 'मूळ गीतेचा शोध' या पुस्तकात त्यांनी "ब्रह्मभूयाय कल्पते" असा उल्लेख असलेला १८.५३ हा श्लोक दुसऱ्या लेखकाचा म्हणून दाखवलेला नाही, तर तिसऱ्या लेखकाचा म्हणून दाखवलेला आहे; एवढेच नव्हे तर त्याच्या आधी पृष्ठ १०४–वर दुसऱ्या लेखकाची रचना कोणती हे त्यांनी तपशिलाने दिलेले आहे, तेथेही गीता १८.१ ते ४० एवढे श्लोक दुसऱ्या लेखकाचे आहेत असे म्हटले असून, पृष्ठ १०३–वरही अठराव्या "अध्यायाच्या दुसऱ्या लेखकाने श्लोक १ ते ४० लिहून उपसंहार केला" असे म्हटलेले आहे. यातील विसंगती स्पष्ट आहे, खैरांची नजरचूक झाली असावी.

व्यावहारिक पातळीवरून विवेचन करताना खैरांनी काही अर्थ मोठ्या वैशिष्ट्यपूर्ण रीतीने लावले आहेत, त्याचीही एकदोन उदाहरणे देण्यासारखी आहेत. ज्याचे त्याचे स्वकर्म किंवा ज्याचा त्याचा स्वधर्म ठरवताना त्याचा वर्ण किंवा गुणकर्म हे ध्यानात घ्यावेत, त्याचबरोबर त्याचा 'स्वभाव म्हणजे प्रवृत्ती' ध्यानात घ्यावी, असे त्यांनी म्हटले आहे हे लक्षणीय आहे (पृष्ठे ९६, ९७, २१३). अर्थात "स्वभावोऽध्यात्म-मुच्यते" (८.३) अशा काही स्थळी तो अर्थ लावून दाखविणे अवघड जाईल हेही खरे. शीत व उष्ण, सुख व दुःख, या गोष्टी अपरिहार्य आहेत, त्या सोसण्यासच शिकले पाहिजे; असे "तांस्तितिक्षस्व भारत" (२.१४) या वचनाच्या संदर्भात खैरांनी म्हटले आहे आणि हा भाग त्यांनी काहीशा आग्रहाने पुन्हा पुन्हा सांगितला

आहे हे व्यावहारिक दृष्ट्या उचित आहे (पृष्ठ २१३). आत्मस्वातंत्र्याच्या बाबतीतही मानवाचे स्वातंत्र्य मर्यादित, केवळ एकपंचमांश आहे, असे खैर म्हणतात; पण हे मर्यादित स्वातंत्र्यही त्याच्या कर्तबगारीला पुरून उरणारे आहे, असे ते आवर्जून सांगतात (पृष्ठ २१५). व्यावहारिकतेच्या पातळीवर हा विचार फार मोलाचा आहे.

खैरांचा आदर्श वानप्रस्थाश्रम

त्या त्या पिढीने गीतेच्या अर्थात आपली अशी काही नवी भर घातली पाहिजे असे खैरांना वाटते. तशी आपली काही नवीन भर घालून खैरांनी हा ' गीताविकास ' महाराष्ट्रीय जनतेच्या हाती दिला आहे. गीता हा ग्रंथ केवळ अभ्यासाचा नाही तर प्रत्यक्ष आचरणात आणण्याचा आहे असा त्यांचा दृष्टिकोण आहे आणि तो वाचकांच्या मनापर्यंत पोचवण्याचा, त्यांच्या अंतःकरणावर ठसवण्याचा प्रयत्न ते जाणीवपूर्वक करतात. त्यांची भाषा अतिशय सोपी आहे, वाक्ये छोटी छोटी आहेत, विवेचनपद्धती अर्थवाही व सुलभ आहे. तत्त्वज्ञानपर विषयांचे स्पष्टीकरणही दुर्बोध होणार नाही याची दक्षता त्यांनी घेतली आहे. महत्त्वाचे शब्द व वाक्ये वाचकांच्या लक्षात भरावीत म्हणून त्यांनी जाड मुद्राक्षरांचा उपयोग केला आहे. त्याच्या जोडीला " विचार करा ", " मनन करा ", " नीट लक्षात ठेवा ", अशी वाक्येही अधूनमधून टाकलेली आहेत.

खैरांचा सारा जन्म माध्यमिक शाळेतील बारा ते सोळा वयाच्या संस्कारक्षम विद्यार्थ्यांना शिकविण्यात आणि त्यांच्या मनाला वळण लावण्याचा प्रयत्न करण्यात गेला. त्यांच्या या जन्मभराच्या व्यवसायाची काही छाया त्यांच्या भाषेवर पडल्याचे आपणांस जाणवते. " या गोष्टी व्यवहार्य आहेत " या सोळाव्या प्रकरणात गीतेतील निवडून काढलेले बत्तीस विचार त्यांनी सांगितले आहेत, तेथे तर हे विशेषत्वाने जाणवते. आपला ग्रंथ नुसताच वाचला जाऊ नये ही खैरांची कळकळीची भावना आपल्या अंतःकरणापर्यंत पोचल्याशिवाय राहत नाही आणि त्यांचा तो अधिकारही आहे. विशीपासून सत्तरीपर्यंतचे आपले सारे जीवन त्यांनी एका शिक्षणसंस्थेच्या उभारणीत व निःस्वार्थ सेवेत घालवले. निवृत्तीनंतर त्या संस्थेला त्यांनी पन्नास हजारांचे संचयदान केले, १९२०–पासून जिचे वाचन चालू होते त्या गीतेच्या विशेष अभ्यासास त्यांनी वयाच्या सत्तरीत आल्यावर प्रारंभ केला, नुसताच अभ्यास न करता त्यांनी त्याचे फल ' मूळ गीतेचा शोध ' व ' गीताविकास ' अशा ग्रंथांच्या रूपाने लोकांसमोर ठेवले आणि त्यांना इतर पूरक पुस्तकांची जोड दिली. खैरांचे जीवन हे त्यांनी गीतेचे सार म्हणून सांगितलेल्या समतोल जीवनविकासाचे एक मूर्तिमंत उदाहरण म्हणावयास हवे. आपले विचार लोकांच्या समोर ठेवावेत म्हणून आज पंचाहत्तरी ओलांडल्यावरही ते गीतेवर व्याख्याने देण्यासाठी ठिकठिकाणी जात असतात.

डॉ. ग. श्री. खैर यांचा हा वानप्रस्थाश्रम केवळ आदर्श म्हणावयास हवा. त्यांचा हा आश्रम निरामय रीतीने दीर्घकाळ चालत राहावा आणि त्याची फळे आपल्या समाजाला पुढची अनेक वर्षे मिळत राहावीत असेच कोणीही म्हणेल. * *

विचारजागृति

डॉ. वा. दा. गाडगीळ

****

२

डॉ. गाडगीळ यांची ' विचारजागृति '

****

आंध्रप्रदेशच्या मराठी साहित्य परिषदेने प्रकाशित केलेल्या ' विचारजागृति ' या पुस्तकामध्ये हैदराबादचे डॉ. वा. दा. गाडगीळ यांचे काही स्फुट लेख संकलित करण्यात आले आहेत. महात्मा गांधींचे कार्य व व्यक्तिमत्त्व यांचे समालोचन करणारा एक लेख आणि प्रा. न. र. फाटक यांच्या ज्ञानेश्वर व रामदास यांच्यावरील दोन ग्रंथांचे परीक्षण करणारे दोन लेख, एवढे तीन लेख सोडले; तर या पुस्तकातील इतर सारे लेख तत्त्वज्ञानातील काही मूलभूत सिद्धान्त, संस्कृतीचे स्वरूप, भगवद्गीतेची शिकवण किंवा ज्ञानेश्वरांचे कार्य अशा महत्त्वाच्या विषयांचा परामर्श घेणारे आहेत. तत्त्वज्ञानातील काही मूलभूत प्रश्नांबाबत गाडगिळांनी पहिल्या लेखात आपली काही मते मांडली आहेत. हा लेख पुरुषार्थ मासिकाच्या जुलै १९५९-च्या अंकात प्रसिद्ध झाला होता. त्या लेखातील विचारांवर काही आक्षेप घेतले गेले, तेव्हा त्यांची उत्तरे देण्यासाठी गाडगिळांनी आणखी एक लेख लिहिला. हे दोन लेख या पुस्तकामध्ये प्रारंभी आलेले आहेत. गाडगिळांची एकूण वैचारिक भूमिका त्यांमध्ये बऱ्याच अंशी स्पष्ट झाली आहे.

स्पष्ट, निर्भीड व सडेतोड विवेचन

या पुस्तकातील शेवटचा लेख भगवद्गीतेवर आहे आणि गीता हा ग्रंथ तीन निरनिराळ्या लेखकांनी लिहिला असावा या डॉ. खैर यांच्या मताचा त्यात उल्लेख आहे. यावरून असे दिसते की, या पुस्तकातील हे सारे लेख १९५९-नंतरच्या बारातेरा वर्षांत लिहिले गेले असावेत. १९७४-च्या जूनमध्ये प्रस्तुत पुस्तक प्रकाशित झाले. दुर्दैवाची

* विचारजागृति : डॉ. वा. दा. गाडगीळ
प्रकाशक : मराठी साहित्य परिषद, आंध्रप्रदेश; जून १९७४, पृष्ठे १७५.

गोष्ट अशी की, गाडगीळ त्याआधीच निधन पावले होते. मृत्यूच्या वेळी " ९५ वर्षांची सीमा ते गाठत होते " असा उल्लेख प्रकाशकांनी केला आहे. साठी उलटल्यावरच माणसाला मृत्यूची चाहूल लागते, त्याचे मन कातर बनते आणि वृद्धापकाळामुळे बुद्धीही विकल होते. वयाची ऐंशी वर्षे उलटल्यावरही अशा कातरतेचा किंवा विकलतेचा स्पर्श गाडगिळांच्या मनाला व बुद्धीला झालेला नव्हता, हे त्यांचे या संग्रहातील स्पष्ट, निर्भीड व सडेतोड विवेचन वाचल्यावर आपल्या ध्यानात येते आणि त्यांच्याबद्दल मनाला विस्मययुक्त आदर वाटतो. या संग्रहात व्यक्त झालेल्या विचारांमागे त्यांचे प्रदीर्घ काळातील चिंतन उभे आहे, हे उघड आहे. प्रकाशकांनी प्रारंभीच्या निवेदनात म्हटले आहे, " अज्ञान, परंपरा, अंधश्रद्धा आणि रूढी यांवर विवेकवादाचा घणाघात करून समाजाची विचारजागृती करावयाचे कतुकंकण ज्यांनी बांधले अशा विचारक्रांतिकारकांत डॉ. वा. दा. गाडगीळ यांची गणना करावी लागेल. "

आंध्रप्रदेशातील निरनिराळ्या नियतकालिकांतून हे लेख प्रसिद्ध झालेले आहेत. त्यामुळेच की काय, त्यांमध्ये काही स्थळी पुनरुक्ती आढळते. विस्कळित वाक्यरचना, सुव्यवस्थित मांडणीचा अभाव, आवश्यक शब्द राहून जाणे, शब्दांचा परस्परसंबंध स्पष्ट न होणे, असे काही दोष या निबंधांत सर्वत्र आढळतात. हे निबंध संकलित होण्यापूर्वी लेखकाची अखेरची दृष्टी त्यांवरून फिरली नसावी असे वाटते. पण मूलतः वैचारिक स्वरूपाच्या अशा या लेखनातील हे दोष गौण मानून पुढे जावे हे उचित होईल. ते ते लेख केव्हा लिहिले गेले त्याची नोंद केली गेली असती, तर ते अधिक बरे झाले असते. गाडगिळांच्या नावावर याव्यतिरिक्त आणखी तीनचार पुस्तके आहेत. त्यांत एक विनोदी लेखसंग्रह, एक कादंबरी व एक समाजचित्रांचा संग्रह आहे. ' नवे तत्त्वज्ञान ' या पुस्तकात त्यांनी ब्रह्म, ईश्वर, आत्मा, मोक्ष यांविषयीचे आपले विचार पद्यबद्ध स्वरूपात मांडले आहेत. त्यातील काही अवतरणे या पुस्तकात आली आहेत, त्यांवरून तरी ही रचना अगदी बेताची असावी. गाडगिळांचे एकूण लेखन हे एवढेच दिसते.

बुद्धिवादी आणि ऐहिक दृष्टिकोण

कोणत्याही पूर्वकल्पनेला बळी न पडता निखळ बुद्धिवादी दृष्टीने हरएक प्रश्नाचा विचार करणे हा गाडगिळांचा प्रमुख विशेष या संग्रहामध्ये सर्वत्र आढळतो. ब्रह्म आणि माया यांसारखा विषय असो किंवा ईश्वराच्या अस्तित्वाचा प्रश्न असो, देशकारण व धर्मकारण यांच्या तौलनिक महत्त्वाचे विवरण असो किंवा ज्ञानेश्वरांच्या समाधीची युक्तायुक्तता असो, विठ्ठलपंतांचे जीवन असो किंवा प्रा. फाटक यांच्या ग्रंथांची समीक्षा असो; सर्वत्र गाडगीळ एका स्वतंत्र दृष्टीने त्या प्रश्नाचा मागोवा घेतात. चिकित्सक बुद्धिवादी दृष्टी हा जसा त्यांचा एक विशेष, तसाच निर्भेळ ऐहिक दृष्टिकोण हा दुसरा विशेष. भारतीय तत्त्वज्ञानामध्ये ऐहिक उन्नतीचा विचार नाही आणि आपल्या समाजावर निवृत्तीचा पगडा अधिक आहे ही वस्तुस्थिती त्यांना बोचते व त्या प्रवृत्तीवर ते

पुन्हा पुन्हा प्रहार करतात. वेदान्ततत्त्वज्ञानामध्ये व्यक्तीच्या कल्याणाचा विचार आहे पण समाजाच्या कल्याणाचा विचार नाही, तो तसा नसल्यामुळेच आपला समाज गेल्या हजार दीड हजार वर्षांमध्ये मागे पडला आहे, अशी मीमांसा ते करू शकतात, याच्या बुडाशीही त्यांचा बुद्धिवादी व ऐहिक दृष्टिकोण आहे. परंपरेने चालत आलेल्या कोणत्याही विचारांच्या शृंखला गाडगीळ आपल्या पायांत अडकवून घेत नाहीत. शतकानुशतके आपल्या समाजाच्या हाडीमाशी खिळलेल्या कल्पना त्यांनी केवळ तोडून टाकल्या आहेत आणि हरएक प्रश्नाचा केवळ मुक्त मनाने विचार केलेला आहे. जीवनविषयक महत्त्वाच्या प्रश्नांचा अशा स्वतंत्र व चिकित्सक दृष्टीने विचार करणारे लेखन मराठीमध्ये अद्यापही अपवादाने आढळते.

सभोवतालच्या विश्वाचे सत्य स्वरूप काय आहे, मी कोण आहे, विश्वाच्या बुडाशी असणारी नियामक शक्ती कोणत्या प्रकारची आहे, किंवा या विश्वाशी व त्या जग-चालक शक्तीशी माझा नेमका कोणता संबंध आहे, अशा प्रकारचे अस्वस्थ करणारे प्रश्न विचार करू शकणाऱ्या प्रत्येक व्यक्तीला आयुष्यात कधी ना कधी पडल्याशिवाय राहत नाहीत. या प्रश्नांची जी उत्तरे आजवरच्या असामान्य पुरुषांनी दिली आहेत ती आजच्या सुशिक्षित मनुष्याच्या मनाचे पुरते समाधान करू शकतात असे नाही केवळ डोळे मिटून आप्तवचनावर विश्वास ठेवू शकणाऱ्या श्रद्धेशी शास्त्रीय शोधांच्या या युगात स्वाभाविकपणेच फारकत झाल्यामुळे, ब्रह्म, माया, ईश्वर, आत्मा, पुनर्जन्म किंवा मोक्ष अशा तत्त्वज्ञानातील संकल्पनांविषयी मनात नाना प्रकारच्या शंका गर्दी करतात. गाडगिळांच्या निबंधांमध्ये अशा प्रश्नांचा व त्यांना दिल्या गेलेल्या उत्तरांचा परामर्श घेतलेला आहे. हे सारे मानवी बुद्धीला पडणारे अंतिम प्रश्न आहेत आणि गाडगिळांनी त्यांची चर्चा एका धीट पद्धतीने व बुद्धिवादी दृष्टिकोणातून केलेली आहे.

पूर्वसूरींच्या मतांची कठोर चिकित्सा

अशा अंतिम तात्त्विक प्रश्नांचा बुद्धिवादी दृष्टिकोणातून विचार करू लागल्यावर जी उत्तरे प्राप्त होतात ती सरळपणाने पत्करण्यास एक प्रकारचे धैर्य लागते. ते धैर्य गाडगिळांनी सर्वत्र दाखवलेले आहे. तर्कशुद्ध पद्धतीने एखाद्या प्रश्नाचा विचार करीत गेल्यावर त्याचे जे उत्तर मिळेल ते निःसंकोचपणे स्वीकारण्यात त्यांनी कोठेही कुचराई केलेली नाही. हे करीत असताना आजपर्यंत जवळजवळ सर्वमान्य मानल्या गेलेल्या विचारांना कोठे धक्का बसला तर त्याची पर्वाही त्यांनी केलेली नाही. याची कितीतरी उदाहरणे त्यांच्या लेखांमधून दाखवता येतील. जाणिवेने युक्त अशी सर्वसमर्थ ईश्वर-नामक शक्ती या विश्वाच्या मुळाशी नाही, हे विश्व जाणीवशून्य अशा निसर्गनियमां-नुसार चालते, हे नियम सुनियंत्रित आहेत हे खरे पण ते तितकेच 'मेकॅनिकल' आहेत, निसर्गाजवळ सदसद्विवेकबुद्धी वा न्यायबुद्धी असा कोणताही भाग नाही, जो बलवान तो विजयी असाच सृष्टीचा नियम आहे; असे निष्कर्ष गाडगिळांना प्राप्त झाले आहेत व त्यांचा त्यांनी स्वीकार केला आहे.

ईश्वराविषयी आस्तिक्यबुद्धी असण्याचे फायदे गाडगिळांना माहीत आहेत, पण त्याचे तोटेही ते जाणतात (पृष्ठ १०), त्यामुळे अखेर न्यायी व दयाळू असा ईश्वर नाही असा सिद्धान्त त्यांनी केला आहे. जगच्चालक शक्ती पंचमहाभूतांच्या जातीची असली पाहिजे, त्या शक्तीला मन किंवा बुद्धी असणार नाही, असे गाडगीळ म्हणतात (पृष्ठ ३६). अग्नीत दाहकशक्ती असते, तो त्याचा धर्म आहे, जगच्चालक शक्ती तशीच असणार; असे ते सांगतात. आत्मा जर निर्गुण किंवा अविकारी आहे तर त्याला ज्ञान कसे प्राप्त होणार, ब्रह्म जर सदा तृप्त आहे तर विश्व निर्माण करण्याची इच्छा त्याला का व्हावी, असे प्रश्न अध्यात्मविचारात उत्पन्न होतात. गाडगिळांनीही ते उपस्थित केले आहेत. या संदर्भात शंकराचार्यांचे अद्वैततत्त्वज्ञान व लोकमान्य टिळकांनी गीतारहस्यामध्ये केलेले विवेचन यांचा परामर्श गाडगिळांनी अनेक ठिकाणी घेतला आहे. अव्यक्त प्रकृतीमध्ये व्यवसायात्मिका बुद्धी कशी उत्पन्न होते हे स्पष्ट करताना टिळकांनी गीतारहस्यामध्ये पाण्याचा दृष्टान्त घेतला आहे. " पण गोळ्या ज्या होतात त्या अहंकाररूपी बुद्धीमुळे म्हणजे इच्छेमुळे मुळीच होत नाहीत, तर पाण्याच्या अंगचा तो गुणच आहे " असे त्याबद्दल गाडगीळ म्हणतात (पृष्ठ ३७). त्यांचा हा उत्तरपक्ष समर्पक आहे.

परमेश्वराच्या प्राप्तीसाठी धर्ममध्ये जे मार्ग सांगितले आहेत त्यांचीही कठोर तपासणी गाडगिळांनी केली आहे. ईश्वराचे स्वरूप जाणून घेण्याच्या दृष्टीने थिऑसॉफीचे सिद्धान्त किंवा श्री अरविंदांसारख्यांचे ग्रंथ उपयोगी पडत नाहीत, ते लेखन ' गूढगुंजनपर ' आहे; असे त्यांचे म्हणणे आहे. " भक्ती जशी असावी तशी नाही " व त्यामुळे ईश्वराचे दर्शन जीवाला घडत नाही, असे जे म्हटले जाते ती एक पळवाट आहे; असे मत त्यांनी व्यक्त केले आहे (पृष्ठ ७). भक्तावर कृपा करणारे ईश्वरी चमत्कार हे निसर्गनियमांविरुद्ध आहेत, त्या केवळ कल्पित कथा आहेत, असे त्यांचे म्हणणे असून; भक्तासाठी ईश्वराने निसर्गनियम का मोडावेत असा प्रश्न ते करतात (पृष्ठ ८). नामस्मरण किंवा पूजा ही परमेश्वरप्राप्तीची साधने म्हणून सांगितली जातात, पण ती बुद्धिवादास पटणारी नाहीत, वास्तविक पाहता परोपकार, दया, त्याग ही ईश्वरास संतुष्ट करण्याची साधने आहेत असे म्हणावयास हवे; हे गाडगिळांचे मत श्रद्धाशील पुरुषालाही पटावे असे आहे

आप्तवाक्य आणि तर्कवाद

तत्त्वज्ञानातील गहन प्रश्न केवळ तर्कवादाने सुटत नाहीत, या क्षेत्रातील जे अनुभवी व अधिकारी पुरुष आहेत त्यांची वचनेच या बाबतीत प्रमाण मानली पाहिजेत; असा एक पक्ष मांडला जातो. या संदर्भात " तुम्ही आप्तवाक्य मानता की नाही ? " असा प्रश्न गाडगिळांना केला गेला आहे. " तर्कास धरून असलेले आप्तवाक्य मी मानतो " असे त्याचे उत्तर त्यांनी दिले आहे आणि " अग्नी थंड व प्रकाश न देणारा आहे असे सांगणाऱ्या शंभर श्रुती जरी कोणी दाखवल्या तरी त्या प्रत्यक्ष प्रमाणाविरुद्ध

असल्याने मान्य करता येणार नाहीत" असे म्हणणाऱ्या शंकराचार्यांचा आधार त्यांनी घेतला आहे (पृष्ठ १९). आप्तवाक्यांची प्रमाणे देण्यातही तारतम्य पाहिजे असे सांगताना गाडगीळ म्हणतात, "गीतेत भगवान असे म्हणतात म्हणून गीता-वाक्य देतानाही, भगवान म्हणजे जगच्चालक शक्ती नव्हे, तर बालपणी दुधालोण्याची चोरी करणारी, तरुणपणी रुक्मिणीचे हरण करून पळवणारी व पोक्तपणी पांडवांची मुत्सद्देगिरी करणारी अशी एक ऐतिहासिक व्यक्ती आहे" हे आपण ध्यानात ठेवावयास हवे (पृष्ठ १९). ईश्वराचा पूर्णावतार म्हणून गणल्या जाणाऱ्या श्रीकृष्णा-कडेही गाडगीळ किती निकोप मानवी दृष्टीने पाहतात ते लक्षात घेण्यासारखे आहे. टिळकांच्या गीतारहस्यातील विवेचनावर गाडगीळ काही स्थळी टीका करतात. शंकराचार्यांचे अद्वैत तत्त्वज्ञान हे 'विचित्र तत्त्वज्ञान' आहे, त्याला "शास्त्र शब्द दूरान्वयानेही लागू शकत नाही," सांख्य व वेदान्त "ही दोन्हीही अनुमानजनित तत्त्वज्ञाने आहेत;" असे ते म्हणतात (पृष्ठे २५, २६, २७). या साऱ्या मान्य विभूतींबद्दल गाडगिळांना अनादर आहे असे वाटण्याची शक्यता आहे, पण तसे नाही. "हिंदुस्थानात अत्यंत बुद्धिमान अशा तीन व्यक्ती होऊन गेल्या. भारतीय श्रीकृष्ण, आद्य श्रीशंकराचार्य व लोकमान्य टिळक" असा आपला अभिप्राय त्यांनी नोंदवलेला आहे (पृष्ठ २१). याचा अर्थ इतकाच आहे की, या व्यक्तींचे मोठेपण त्यांना मान्य आहे, पण तेवढ्यासाठी त्यांचे सारे विचार डोळे मिटून पत्करण्यास ते तयार नाहीत.

गीता निवृत्तिपर आहे

तत्त्वज्ञानातील अंतिम प्रश्नांना हात घालणे, परंपरेने चालत आलेली उत्तरेही बुद्धिवादाच्या निकषावर तपासून पाहणे आणि त्यासाठी कोणत्याही श्रेष्ठ पूर्वसूरींच्या मतांची कठोर चिकित्सा करणे, असे हे गाडगिळांच्या लेखनाचे विशेष आहेत. हे सारे इष्टच आहे. त्याच अर्थाने तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी आपल्या प्रस्तावनेमध्ये "परंपरागत सिद्धान्त किंवा श्रद्धा तपासली नाही तर विचारांची व ज्ञानाची वाढ खुंटते" असे म्हटले आहे आणि गाडगिळांनी केलेल्या या धर्मविचारांच्या समीक्षेचे स्वागत केले आहे. पण हे खरे असले तरी गाडगिळांनी काढलेले सारे निष्कर्ष आपण निर्विवादपणे पत्करू शकतो असे म्हणता येत नाही आणि त्यांनी केलेला युक्तिवाद सर्वच स्थळी पुरेसा समर्पक आहे असे दिसत नाही. भगवद्गीतेविषयीचे आपले विचार गाडगिळांनी अनेक ठिकाणी मांडले आहेत. गीता हा ग्रंथ अध्यात्माचा व निवृत्तीचा आहे, गीता वाचून वा ऐकून कोणीही युद्धाला प्रवृत्त होणार नाही, अर्जुनाने उपस्थित केलेल्या शंका व गीतेत त्यांची आलेली उत्तरे यांची संगती युद्धाशी लागत नाही, एवढे अध्यात्मज्ञान ऐकल्यावर अर्जुन युद्ध करील हे संभवत नाही; असे गाडगिळांनी म्हटले आहे. गीतेचा शास्त्रशुद्ध अभ्यास करू पाहणाऱ्यांनी ही मते विचारात घ्यावीत अशी आहेत. शंकराचार्यांनी लिहिलेले गीतेचे निवृत्तिपर भाष्यच

'यथार्थ' व 'प्रामाणिक' आहे (पृष्ठे ९८ व १७१) आणि गीतेचा प्रवृत्तिपर निष्कर्ष काढण्याचा टिळकांचा प्रयत्न यशस्वी झालेला नाही, हे गाडगिळांचे मतही सहजासहजी खोडून काढता येण्यासारखे नाही. (पृष्ठे ९६–९८).

निष्काम कर्मयोगाचे एकांगी विवेचन

पण गीतेतील निष्काम कर्मयोगाचा गाडगिळांनी जो अर्थ लावला आहे तो पटण्यासारखा नाही. कर्म हे टळत नाही तेव्हा मनुष्याने आपले प्राप्त कर्तव्य करावे, पण ते करीत असताना त्याच्या फलाविषयी कोणतीही आसक्ती मनात ठेवू नये; हा गीतेच्या निष्काम कर्माविषयीच्या विवेचनाचा गाभा आहे. पण कर्माच्या आचरणामध्ये निष्कामता आली की "प्रवृत्तिमार्गातील हवाच निघून जाते". असे गाडगिळांना वाटते. "निर्हेतुक हालचाल केवळ वेडा मनुष्यच करू शकेल" असे त्यांनी म्हटले आहे. किंबहुना "मानवी मानसशास्त्राच्या" दृष्टीने पाहिले तर "निष्काम कर्म कर" असे सांगणे व "कर्म करू नको" असे सांगणे या दोन्ही गोष्टी समान आहेत; असेही त्यांना वाटते (पृष्ठ १७१). गाडगिळांना असे का वाटावे हे ध्यानात येत नाही, पण त्यांनी हा विचार अनेक वेळा सांगितला आहे. "देशावर निरपेक्ष प्रेम कर" असे म्हणणे हे "देशावर प्रेम करू नको" असे सांगण्यासारखे होते काय? मुलाच्या कल्याणासाठी आई निरपेक्ष वृत्तीने नाना प्रकारचे कष्ट उपसते, हा अनुभव संसारात अनेक ठिकाणी येणारा आहे. मुलाचे कल्याण व्हावे या फलाची अपेक्षा आईला असते हे खरे, पण स्वतःला काही मिळावे अशी तिची अपेक्षा नसते. मुलाचे कल्याण आपल्या प्रयत्नाने होत नाही असे दिसले तरी ती प्रयत्न करीत राहते आणि निरपेक्ष वृत्ती किंवा निष्काम कर्म याचा खरा अर्थ तोच आहे. वडिलांच्या तुलनेने आईबद्दल वाटणाऱ्या सार्वत्रिक आदरभावनेचे बीज तिच्या वृत्तीत आढळणाऱ्या या निरपेक्षतेतच शोधावे लागेल. फलाच्या आशेने कर्म करणाऱ्या माणसापेक्षा निरपेक्ष वृत्तीने आपले कर्तव्य करणाऱ्या माणसांचे काम अधिक चांगले होते असा व्यवहारातीलही अनुभव आहे. आपण करीत असलेल्या कामाचे फल निष्पन्नच होऊ नये असा निष्काम या शब्दाचा अर्थ नाही, त्या फलाच्या ठायी आपले मन गुंतू देऊ नये, त्या फलाच्या निष्पत्तीपेक्षा कर्म करण्यातील कर्तव्यभावना आपल्याला अधिक महत्त्वाची वाटावी, हे निष्काम कर्मयोगातील मर्म आहे. हा आशय गाडगिळांसारख्या विचारशील पुरुषाच्या ध्यानात येऊ नये याचे नवल वाटते. "वेड्यांकडून अथवा ज्याचा मेंदू बिघडला आहे त्याच्याकडूनच निरर्थक कर्मे होऊ शकतील" असे एक विधान गाडगीळ करतात (पृष्ठ ९१), पण निष्काम म्हणजे निरर्थक नव्हे. त्यांचे निष्काम कर्माविषयीचे हे विवेचन एकांगी आहे, असा अभिप्राय तर्कतीर्थांनीही प्रस्तावनेमध्ये व्यक्त केला आहे.

आप्तवचनांचे चुकीचे अर्थ

उपनिषदादी ग्रंथांतील वचनांचा अर्थ स्पष्ट करतानाही गाडगिळांची अशीच

गफलत झाली आहे. “ ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या ” या वचनातील सत्य आणि मिथ्या यांचे वेदान्तात अभिप्रेत असलेले अर्थ ध्यानात न घेता, उपनिषदांमध्ये त्या शब्दांचा दुरुपयोग केला आहे असे गाडगीळ म्हणतात (पृष्ठ ६९–७०). “ तत्त्वमसि ” या वचनाचा “ हे श्वेतकेतो, तूच ते ब्रह्म आहेस ” म्हणजे निराळे ब्रह्म वा ईश्वर मानण्याचे कारण नाही, म्हणजेच ब्रह्म अथवा ईश्वर नाहीच; असा अर्थ गाडगिळांना घ्यावासा वाटतो (पृष्ठ ३२). हा अर्थ अपूर्व आहे हे खरे, पण मूळ वचनातून तो निष्पन्न होतो असे म्हणवत नाही. सारी ज्ञानेंद्रिये “ बधिर करून टाकणे ” व कर्मेंद्रियांनी आपली सर्व “ कामे सोडून देणे ” म्हणजे वैराग्य असा अर्थ गाडगीळ करतात. वैराग्य या संकल्पनेतील आशय तसा नाही हे सर्वांना माहीत आहे. परब्रह्माचे वर्णन करताना उपनिषदांमध्ये “ नेति नेति ” असा उल्लेख येतो किंवा ज्ञानेश्वर त्यासाठी अनेक उपमादृष्टान्त योजतात, त्यातील आशय समजून न घेता गाडगीळ त्यावर टीका करतात. उत्तम-अधम असा भेद पृथ्वी करीत नाही किंवा व्याघ्र-गाय असा फरक पाणी करीत नाही; अशा प्रकारच्या ज्ञानेश्वरांच्या वचनांत असलेला अभिप्राय गाडगिळांच्या विवेचनात केवळ उलटापालटा होऊन जातो. त्यांतील समानतेच्या कल्पनेवर त्यांनी बरीच टीका केली आहे आणि स्थितप्रज्ञ हा हतप्रज्ञ असतो असा निष्कर्ष काढला आहे (पृष्ठ ७४).

हा निष्कर्ष काढतेवेळी ज्ञानेश्वरांच्या ज्या ओव्या आपण उद्धृत करीत आहोत त्या स्थितप्रज्ञाच्या वर्णनात आल्या नसून ज्ञानी भक्ताच्या संदर्भात आलेल्या आहेत, याकडेही गाडगिळांचे लक्ष राहिलेले नाही; पण ते केवळ एक अनवधान म्हणून आपण सोडून द्यावे. ज्ञानेश्वरांची “ भाषा खरोखरी अमृतापेक्षाही गोड ” असली, तरी त्यांनी केलेला अर्थ व त्यातील विचार ‘ वेदान्त्याचे ग्रहण ’ लागल्यामुळे ‘ वेडेपणाचे ’ झाले आहेत; असे गाडगिळांनी म्हटले आहे (पृष्ठ ७४). पण ज्ञानेश्वरांनी येथे वर्णिलेली समता विचारी पुरुषाला आकलन होण्यासारखी आहे, ती वेडेपणाची वाटण्याचे काही कारण नाही. व्यवहारातही अशी समान वृत्तीची उदाहरणे आपल्याला आढळतात जाणत्या आणि नेणत्या मुलांवर आई सारखेच प्रेम करते. शिक्षकाने गरीब-श्रीमंत अशा सर्व विद्यार्थ्यांना सारख्या दृष्टीने वागवावे असे मानले जाते. स्त्री-पुरुष किंवा वृद्ध-तरुण, जो कोणी रोगी असेल तो डॉक्टरच्या दृष्टीने समान असावा अशी अपेक्षा असते. कायद्याच्या दृष्टीने सर्व नागरिक समान असतात. अशी समानतेची अनेक उदाहरणे दैनंदिन अनुभवातील आहेत. अखिल मानवजातीवर ज्याची दृष्टी पोचली त्याच्या लेखी हा आपला देश किंवा तो परक्याचा देश हा भेद उरत नाही, सारेच मानव त्याला समान होतात. आध्यात्मिक दृष्टीने ही समानता आणखी व्यापक पातळीवर जाते इतकेच. हे गाडगिळांच्या ध्यानात येणे अवघड होते असे नाही, पण त्यांनी दृष्टान्ताचा अर्थ शब्दशः घेतला आहे आणि बुद्धिवाद मर्यादेबाहेर ताणला आहे.

अध्यात्मातील शांती आणि पत्त्यांची करमणूक

गाडगिळांचा दृष्टिकोण केवळ ऐहिक आहे, निवृत्तिवाद्यांचा किंवा एकूणच अध्यात्मवादी पुरुषांचा दृष्टिकोण केवळ ऐहिक असू शकत नाही. या दोन भिन्न दृष्टिकोणांत मूलतः फरक असल्याने, निवृत्तिवाद्यांनी ज्ञान या शब्दाचा दुरुपयोग केला आहे असे गाडगिळांना वाटावे हे स्वाभाविक आहे. अध्यात्माने या देशाचा व समाजाचा घात केला असे त्यांना वाटते, धर्माभिमानापेक्षा देशाभिमान अधिक उपकारक आहे असे ते म्हणतात; " देश का धर्म " हा निबंध केवळ या विषयाला वाहिलेला आहे. हे सारे समजण्यासारखे आहे. " अध्यात्माच्या वाचनाने शांती मिळते " या समजुतीवर टीका करताना, " पण ही शांती कशा प्रकारची असते याचा विचार ते करीत नाहीत. बुद्धिबळे, पत्ते वगैरे खेळण्यातही मन रममाण होते " अशी वाक्ये गाडगीळ लिहितात (पृष्ठे ७८–७९). एकापुढे एक येणाऱ्या या वाक्यांमुळे, अध्यात्माने मिळणारी शांती व पत्ते खेळण्यातून होणारी मनाची करमणूक या दोन्ही गोष्टी सारख्याच आहेत असा अभिप्राय सूचित होतो. कदाचित गाडगिळांना हेच अभिप्रेत असेलही, पण आपण ते क्षम्य मानावे. आपल्या समाजाने डोळे उघडे ठेवून ऐहिकाचा विचार करावा, बुद्धिवादी व्हावे, ही तळमळ त्यांच्या मनात आहे व ती अशा वाक्यांमधून व्यक्त होते असा अर्थ आपण घ्यावा. " भगवद्गीता काय अथवा ज्ञानेश्वरी काय, कुटुंबातील थकलेली म्हातारी माणसे असतात त्याप्रमाणे हे ग्रंथ आहेत " असे आपले त्यांबद्दलचे मत सांगून, घरात कार्य निघाल्यावर वडील मंडळींना करतात तसा त्या ग्रंथांना नुसता नमस्कार करावा आणि प्रत्यक्ष उपयोगी पडतात ती बरोबरीच्या " इष्टमित्र मंडळीचीच मते " हे ध्यानात ठेवावे, असे गाडगिळांनी म्हटले आहे (पृष्ठ ७९). वर्तमानकालाचे भान सतत ठेवावे एवढ्या दृष्टीने हे म्हणणे ठीक आहे, पण गीता किंवा ज्ञानेश्वरी हे ग्रंथ इतक्या सहजासहजी बाजूला सारता येण्यासारखे नाहीत; एवढेच यावर म्हणावेसे वाटते.

अणुबॉंबने जगाचा विनाश होईल असा आपण " उगाच बाऊ करू नये " आणि अध्यात्मच जगाचा विनाश थांबवू शकेल असे " आढ्यतेने प्रतिपादन करू नये " असे गाडगिळांना वाटते (पृष्ठ ७९). त्यांच्या या उद्गारातही काही तथ्य जरूर आहे. पण एखाद्या विषयाची दुसरी बाजू सांगताना गाडगीळ एकदम अतिशय व्यापक असा सिद्धान्त सांगून टाकतात आणि तो केवळ सांगितल्यानेच सिद्ध झाला असे धरून चालतात, असे त्यांचे काही स्थळीचे विवेचन वाचताना आपल्या मनात येऊन जाते. विज्ञानाचा अंगीकार आपण करावयास हवा हे म्हणणे अगदी बरोबर आहे, पण विज्ञानाच्या भीषण अस्त्रांमुळे होऊ पाहणारा मानवजातीचा नाश अध्यात्मच थांबवू शकेल, हे म्हणणे चुकीचे कसे? विज्ञान कितीही उपयुक्त असले तरी ते माणसांच्या बुद्धीला व प्रवृत्तीला वळण कसे लावू शकणार? माणसाच्या मनात व्यापक करुणा उत्पन्न होण्यासाठी, नव्या जगाला जुळेल असे का होईना पण,

अध्यात्मच उपयोगी पडेल. विज्ञानाचा अमर्याद पुरस्कार आणि अध्यात्माला आंधळा विरोध अशी आग्रही भूमिका ऐहिक कल्याणाच्या दृष्टीनेही हिताची होणार नाही. विज्ञान आणि अध्यात्म या दोहोंपैकी कशाचाच एकांगी आग्रह न धरता, त्या दोहोंतील हितकर असेल ते व तेवढे आपण पत्करावयास हवे.

“कमी बुद्धीचे” विठ्ठलपंत

ज्ञानेश्वर हाही गाडगिळांनी घेतलेला एक महत्त्वाचा विषय आहे. त्यांचे वडील विठ्ठलपंत यांच्यावर त्यांनी एक स्वतंत्र लेख लिहिलेला आहे. विठ्ठलपंतांच्या आयुष्यातील घटनांबद्दल निर्णायक पुरावा नसल्यामुळे निश्चयाने काहीच बोलता येत नाही. तथापि ते “ कमी बुद्धीचे, अनिश्चयी, अविचारी ” होते (पृष्ठ ८६), हे आपले मत गाडगिळांना निर्विवादरीत्या प्रस्थापित करता आलेले नाही, त्यांच्याबद्दल त्यांनी अधिक सहानुभूतीने विचार करावयास हवा होता असे वाटते. विठ्ठलपंतांवर समाजाने अन्याय केला हे मात्र कोणालाही मान्य व्हावे. हा निष्कर्ष काढताना जी एक समजून घेण्याची वृत्ती गाडगिळांनी दाखवली आहे, तीच त्यांनी विठ्ठलपंतांचे एकंदर मूल्यमापन करताना बाळगावयास हवी होती. ते “ कमी बुद्धीचे ” होते, असे गाडगीळ कशाच्या आधारावर म्हणतात ? ते “ अनिश्चयी ” होते, असे एक वेळ म्हणता येईल. प्रथम विरक्त वृत्तीने घराबाहेर पडले, आधी सिद्धोपंतांना नकार देऊन नंतर त्यांच्या कन्येशी विवाह केला, प्रपंचात पडल्यावर फिरून वैराग्याची उबळ आली म्हणून काशीला गेले, तेथे रीतसर संन्यास घेतला पण पुन्हा गुरूच्या आज्ञेने गृहस्थाश्रमाचा स्वीकार केला; हे जे त्यांच्या जीवनाचे एक चित्र लोकमानसात स्थिर झाले आहे, त्यात विठ्ठलपंतांच्या मनाचा अनिश्चय दिसतो असे म्हणता येण्यासारखे आहे.

तथापि असा अनिश्चय असला तरी तो, आपले जीवन एका उंच पातळीवर नेण्याच्या प्रयत्नात विठ्ठलपंतांना जे अपयश आले, त्याचा परिणाम होता हेही ध्यानात घ्यावयास हवे. विठ्ठलपंत स्वार्थी होते, संकुचित वृत्तीचे होते किंवा वासनांच्या आहारी जाणारे होते, असे मानण्यास कोठेही जागा दिसत नाही. आपल्या आयुष्याला जे रूप देण्याचा प्रयत्न त्यांनी केला, त्यात ते यशस्वी झाले नाहीत हे मात्र खरे. पण बुद्धिवादी दृष्टीने विचार करताना हे अपयश समजून घेणे शक्य आहे. त्यांच्या वर्तनात धरसोड दिसते हे अगदी खरे, पण ऐहिकाच्या अतीत पोचण्याची धडपड करणाऱ्या व्यक्तीला “ अविचारी ” कसे म्हणता येईल ? गाडगीळ तर ते “ कमी बुद्धीचे ” होते असेही म्हणतात. विठ्ठलपंतांच्या आयुष्यातील कोणत्याच तपशिलाबाबत निर्विवाद असा आधार मिळत नसल्याने आपण कोणतेही ठाम विधान करू शकत नाही हे खरे. तथापि पुन्हा गृहस्थाश्रमात शिरल्यानंतरच्या त्यांच्या आयुष्याचा विचार करताना, जो परमार्थ आपल्याला साधता आला नाही त्याचे बीज आपल्या मुलांच्या मनात रुजवण्याचा प्रयत्न आपण करावा, त्यांच्या जीवनात तो साकार झाल्याचे समाधान आपल्याला मिळावे अशी एक प्रबळ ऊर्मी त्यांच्या अंतःकरणात उद्भवली असावी

आणि तिचा परिणाम होऊन निवृत्ति-ज्ञानदेवांना अध्यात्मविद्येचे पाठ अगदी बालवया-पासून आपल्या वडिलांकडून मिळाले असावेत; असे एक अनुमान करता येण्यासारखे आहे. नाही तरी वाळीत टाकल्या गेलेल्या कुटुंबातील या मुलांना त्या काळच्या रूढि-ग्रस्त समाजात विद्या कोठून मिळणार होती ? ज्ञानदेवांच्या ठायी आढळून येणाऱ्या अलौकिक ज्ञानाचा असा एक उलगडा संभवनीय मानता येण्यासारखा आहे आणि तो तसा मानला तर असे संस्कार जो पिता आपल्या मुलांवर करू शकतो, त्याला " कमी बुद्धीचा " कसा ठरवता येईल ? तसा निष्कर्ष काढण्यापूर्वी त्यासाठी कितीतरी भक्कम पुरावा उभा करण्याची आवश्यकता आहे.

ज्ञानेश्वरांची समाधी ही आत्महत्या

ज्ञानेश्वरांबद्दल व विशेषतः त्यांच्या असामान्य प्रतिभेबद्दल गाडगिळांनी निरतिशय कौतुकाचे उद्गार काढले आहेत. हरिपाठाचे अभंग व विराण्या ही रचना ज्ञानेश्वरांची नसावी, ज्ञानेश्वरांनी सांगितलेले कर्म केवळ धार्मिक स्वरूपाचे व वर्णाश्रमधर्मरूप आहे, ज्ञानेश्वरीत आलेली भक्ती ही गीतेच्या अनुषंगाने आलेली आहे, ज्ञानेश्वर केवळ ज्ञानी नव्हते तर योगमार्गीही होते; इत्यादी जी मते गाडगिळांनी मांडली आहेत ती निःसंशय विचारात घेण्यासारखी आहेत. पण गाडगीळ एवढ्यावर थांबत नाहीत, त्यांचे ज्ञानेश्वरांचे एकूण मूल्यमापन याहून काही अधिक सांगण्याचा प्रयत्न करणारे आहे. ज्ञानेश्वर हठयोगाच्या नादी लागून वाया गेले असा एक सूर त्यांच्या लेखनात आहे. ज्ञानेश्वरांच्या जीवनातील अनेक घटना अद्याप अनिर्णीत आहेत हे ध्यानात घेऊनही असे म्हणावेसे वाटते की, त्यांचे एकूण जीवन ज्या एका उदात्त पातळीवर घडले आणि त्यांनी घेतलेल्या संजीवन समाधीविषयी ज्या प्रकारचे उल्लेख आढळतात, त्या पार्श्वभूमीवर गाडगिळांचे हे विधान अतिशय धाडसाचे आहे. पुराण सांगून ज्ञानेश्वरांचा निर्वाह उत्तम रीतीने चालण्यास हरकत नव्हती, मग त्यांनी जीवंत समाधी का घ्यावी; असा प्रश्न गाडगीळ उपस्थित करतात. पुराण सांगण्यात ज्ञानेश्वरांना गोडी वाटली असती असे दिसत नाही आणि उदरनिर्वाहाची चिंता करावी अशी त्यांच्या मनाची घडण होती असे मानणे तर केवळ अशक्य आहे.

ज्ञानेश्वरांनी समाधी का घेतली याचे उत्तर उदरनिर्वाहाच्या चिंतेत किंवा हठयोगाच्या अस्थानी नादात शोधता येणार नाही. " महाराष्ट्रात तीन आत्महत्या झाल्या " असे म्हणून ज्ञानेश्वरांची समाधी ही " फार तर सात्त्विकी आत्महत्या म्हणता येईल ", असा शेरा गाडगीळ देतात (पृष्ठ १०८). पण ज्ञानेश्वरांच्या समाधीचे वर्णन आत्महत्या या शब्दाने करता येणार नाही, तो शब्द या संदर्भात केवळ अप्रस्तुत आहे. सुंदर तरुण पत्नी, राहुलसारखा मुलगा आणि सारे राजवैभव असताना राजपुत्र सिद्धार्थ या सर्वांचा त्याग करून अरण्यात का गेला, याचे उत्तर शोधताना ऐहिक जीवनातील सुखदुःखांचे, आशाअपेक्षांचे सारे संदर्भ गैरलागू ठरतात, तसेच ज्ञानेश्वरांच्या समाधीचे मानावे लागते. त्यांची समाधी हे आपणा

सामान्य माणसांच्या दृष्टीने एक कोडे जरूर आहे, पण त्याचे उत्तर इतक्या बालबोध पद्धतीने सापडण्यासारखे नाही. लौकिक जीवनातील सारे प्रश्न, सारी द्वंद्वे जेथे मावळतात आणि जीवन व मृत्यू या दोहोंच्याही सीमा जेथे उल्लंघिल्या जातात, अशा प्रदेशात कोठेतरी हे अशा प्रकारचे निर्णय होतात. ज्या निबंधामध्ये गाडगिळांनी हे सारे विचार मांडले आहेत त्याला त्यांनी ‘ज्ञानेश्वरांचे यथार्थ दर्शन’ असे नाव दिले आहे, हे तर आणखी विपरीत वाटते. योगाने देहावर नवी कांती उत्पन्न होते इत्यादी जे वर्णन ज्ञानेश्वर करतात त्याला उद्देशून ‘गप्पा’ हा शब्द गाडगीळ योजतात. हे अतिशय खटकते एवढेच त्या बाबतीत म्हणता येते.

साक्षात्कार ही केवळ एक कल्पना

प्रत्यक्ष साक्षात्कार झालेली माणसे अद्याप कोणाला भेटलेली नाहीत, असे एक विधान गाडगीळ करतात. हे कसे काय? साक्षात्कार झालेल्या व्यक्ती आणि त्यांना झालेले साक्षात्कार हा हल्ली शास्त्रीय पद्धतीने चालवल्या जाणाऱ्या संशोधनाचा विषय झालेला आहे. अशा व्यक्तींना होणाऱ्या साक्षात्काराचे नेमके स्वरूप अद्याप ठरवत आलेले नसले, तरी एरवीच्या लौकिक अनुभवाहून काही वेगळ्या प्रकारचा अनुभव त्या व्यक्तींना येत असतो एवढे तरी मान्य झालेले आहे. सहजासहजी झटकून टाकावी अशी ही गोष्ट शास्त्रीय दृष्टीने देखील राहिलेली नाही. भक्ती करणारी पण साक्षात्कार न झालेली अशी हजारो माणसे आहेत, असे गाडगीळ एके ठिकाणी म्हणतात. ठीक आहे. पण त्यावरून साक्षात्कार झालेली माणसे मुळीच नाहीत असा निष्कर्ष कसा काढता येईल? साक्षात्कार ही केवळ एक कल्पना आहे असे ते लिहितात (पृष्ठ ७०). याचा अर्थ असा होतो की, ज्यांनी असा साक्षात्कार झाल्याची वर्णने केली आहेत त्यांना तो एक मानसिक भ्रम झालेला होता. अनेकांच्या बाबतीत तीही शक्यता असेल, किंबहुना काही साक्षात्कारी पुरुषांनीही स्वतःला येणाऱ्या अनुभवांच्या बाबतीत प्रारंभीच्या काळात ही शंका घेतलेली आहे व तिचे निराकरण करून घेतले आहे अशी नोंद आढळते. साक्षात्कारी म्हणून विख्यात असलेली माणसे एरवी भ्रमिष्ट आहेत असे दिसत नाही. ज्ञानेश्वर, तुकाराम, रामकृष्ण परमहंस, श्री अरविंद या व्यक्ती साक्षात्कारी मानल्या जातात. या व्यक्ती सर्वत्र सावध आहेत, विचार करणाऱ्या आहेत, सामान्याहून कितीतरी वरच्या दर्जाच्या आहेत आणि एका उदात्त अशा पातळीवर त्यांचे सारे जीवन घडले आहे हे प्रत्ययाला येते. लौकिक जीवनात कर्तृत्ववान म्हटली जाणारी माणसेही ज्या वेळी कोलमडून पडताना आढळतात, अशा प्रसंगात या साक्षात्कारी म्हटल्या जाणाऱ्या व्यक्ती अविचल मनाने उभ्या राहिल्या आहेत असे आढळून आले आहे. दुःखे पचवण्याची व मनाची प्रसन्नता अबाधित टेवण्याची काही एक अपार शक्ती त्यांच्या ठिकाणी दिसते. हे सामर्थ्य त्यांना ज्यातून प्राप्त होते तो साक्षात्कार केवळ काल्पनिक किंवा भ्रम कसा म्हणावयाचा? अशी माणसे फार थोडी आहेत हे खरे, पण कर्तृत्वाची उत्तुंग शिखरे थोडीच असणार.

प्रतिभाशाली कलावंत, महान योद्धे, थोर शास्त्रज्ञ किंवा श्रेष्ठ तत्त्वज्ञ असे सारे अत्युच्च श्रेणीचे पुरुषही थोडेच असतात.

गाडगिळांचा जीवनविषयक दृष्टिकोण

आजवर प्रमाणभूत म्हणून मानले गेलेले अनेक सिद्धान्त बुद्धिवादाच्या निकषावर टिकत नाहीत हे स्पष्ट करता करता, आपला जीवनविषयक तात्त्विक दृष्टिकोण काय आहे त्याचाही काही निर्देश गाडगीळ करतात. 'आमची संस्कृती' हा लेख त्या दृष्टीने महत्त्वाचा आहे, त्या त्या देशाची अशी एक काही संस्कृती असते व तिचा उलगडा केवळ भौतिक दृष्टीने करता येतो, असे त्यांनी त्या लेखाच्या प्रारंभी म्हटले आहे. क्षणभर ते पत्करण्यास हरकत नाही. धर्मविचार तपासून पाहताना त्याला नीतीची कसोटी लावली पाहिजे, हे त्यांचे म्हणणे अतिशय महत्त्वाचे आहे (पृष्ठ ४२). नीतीहून विवेकबुद्धी श्रेष्ठ व त्या विवेकबुद्धीनुसार माणसाचे कर्तव्य ठरते असे ते पुढे म्हणतात, आणि "ज्या कर्तव्याने जीवितोद्धार होईल ते कर्तव्य" अशी त्याची व्याख्या करतात. साहजिकच मनात येते, जीवितोद्धार म्हणजे काय? त्याचे काही स्पष्टीकरण त्यांनी पुढे केले आहे असे म्हणता येते, कारण "जीवितप्रेम, सुखप्रेम व स्वातंत्र्यप्रेम या जीवाच्या तीन बलवत्तर वासना ज्याने फलद्रूप होतील ते कर्तव्य" असे ते नंतर लिहितात (पृष्ठ ४४). येथे आलेले हे सारे विचार अतिशय संदिग्ध आहेत, यांतील प्रत्येक शब्दाचा अर्थ तपशिलाने स्पष्ट होणे आवश्यक आहे. पण त्याचा अधिक विचार न करता गाडगिळांचे हे सारे म्हणणे जेथे थोडक्यात एकत्र येते तो भाग पाहू. गाडगीळ म्हणतात, "धर्माचाराची कसोटी नीतितत्त्वावर, नीतीची विवेकबुद्धीवर, विवेकबुद्धीची कर्तव्यावर व कर्तव्याची जीवाच्या ज्या प्रमुख वासना जीवितप्रेम, सौख्यप्रेम व सत्ताप्रेम यांच्या फलद्रूपतेवर अवलंबून आहे" (पृष्ठ ४४). स्वातंत्र्यप्रेम व सत्ताप्रेम हे दोन शब्द गाडगिळांनी एकाच अर्थाने योजले आहेत एवढेच येथे ध्यानात ठेवावयाचे.

धर्म व नीती या दोहोंची सांगड गाडगिळांनी घातली व नीतीला धर्माहून झुकते माप दिले हे ठीक आहे. पण विवेकाने कर्तव्य ठरवताना, गाडगीळ म्हणतात त्याप्रमाणे जीवितप्रेम, सुखप्रेम व स्वातंत्र्यप्रेम एवढ्याच गोष्टी ध्यानात घेणे पुरेसे होईल काय? आपण जीवंत राहिलो, सुखेही सारी मिळाली आणि स्वातंत्र्यही अबाधित राहिले, पण ज्याला मनाचा विकास किंवा आत्म्याचा विकास म्हणतात तो झाला नाही, तर सुबुद्ध माणसाला खरे समाधान वाटेल काय? अर्जुनाचेच उदाहण घेऊ. त्याने युद्ध करून कौरवांवर विजय मिळवला असता तर या तीनही गोष्टी त्याला साधल्या असत्या, पण तेवढ्याने त्याचे समाधान झाले असते काय? युद्धाने प्राप्त होणारे त्रैलोक्याचे राज्यही आपल्याला नको असे तो म्हणाला, यातील मर्म काय? आणि कुरुक्षेत्रासारखे भीषण रणक्षेत्र नसले तरी आपापल्या कार्यक्षेत्रात सतत झगडत राहणारी व तत्त्व-जिज्ञासेच्या दृष्टीने अर्जुनाच्या पंक्तीस बसू शकणारी माणसे आपल्याला सभोवतालच्या समाजात आढळणार नाहीत काय? केवळ वरील तीन गोष्टींच्या अनुरोधाने आपले

कर्तव्य ठरवून घेतल्याने त्यांचे समाधान होईल काय ? तेव्हा गाडगिळांचा हा विचार फार अपुरा राहतो, त्याने जीवनातील प्रश्नांचा पुरा उलगडा होत नाही. त्यांनी मात्र असे म्हटले आहे की, "स्वतंत्र विचारांच्या मननाने" व "बारापंधरा वर्षांच्या निदिध्यासाने" आपल्या "अंतःकरणात ठसलेले" हे विचार आहेत. आपण हे "संक्षेपाने मांडत" आहोत याची त्यांना जाणीव आहे. पुढे त्यांनी असेही म्हटले आहे की, "विचाराची सुसंबद्ध साखळी अद्याप माझ्याही मनात तयार झालेली नाही" (पृष्ठ ४५). त्यांनीच असे म्हटले असल्यामुळे हा विषय येथेच सोडावा हे बरे.

विरोध आणि विसंगती

पण आश्चर्याची गोष्ट आहे ती निराळीच आहे. "आत्मा व ब्रह्म – एक चिंतन" या निबंधात गाडगीळ म्हणतात की, आत्म्याचे अस्तित्व मानण्यास कोणतेही प्रमाण नाही, "ज्ञानाचे एकीकरण मानवी मन व बुद्धी का करू शकत नाही ? वेगळा आत्मा मानण्याचे कारण काय ?" असा प्रश्न तेथे त्यांनी केला आहे (पृष्ठ २८). "आमची संस्कृति" या निबंधात ते लिहितात, "मन, बुद्धी व श्वासोच्छ्वासादी इंद्रिये यांशिवाय प्राण म्हणून एक विशिष्ट सज्ञान शक्ती असली पाहिजे हे अनुमान होते. यासच आत्मा म्हणतात...मन फक्त कल्पना करील, बुद्धी फक्त विचार करील, परंतु ते कोणासाठी व कोणाच्या हुकुमाने ? अर्थात शरीराधिष्ठित आत्म्यासाठी व आत्म्याच्याच हुकमाने" (पृष्ठे ५२–५३). या दोन स्थळींच्या उद्‌गारांतील विरोध अगदी उघड आहे, त्यावर भाष्य करण्याची आवश्यकता नाही. आपल्याला प्रश्न असा पडतो की, यांतील गाडगिळांचे अखेरचे मत कोणते ? आणि अखेर त्यांना आत्मा मानावयाचा होता तर त्यांनी अनेक स्थळी टिळकांच्या गीतारहस्यातील विवेचनाचे किंवा शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाचे खंडण करण्याचा प्रयत्न केला तो कशासाठी ?

विश्वाच्या मुळाशी असणाऱ्या शक्तीबाबतही हाच प्रकार आढळतो. "आमची संस्कृति" या निबंधाच्या अखेरच्या भागात गाडगीळ म्हणतात, "ईश्वराविषयीची निस्सीम श्रद्धा, कृतज्ञता व पूज्यबुद्धी या भावना मानवी मनास शांती देण्यास आवश्यक आहेत" (पृष्ठ ४५). "धर्माची मर्यादा" एवढीच असावी असेही ते लगेच सांगतात व त्याबद्दल मतभेद होण्याचे विशेष कारण नाही. पण या पुस्तकाच्या प्रारंभीच्या दोन लेखांत गाडगिळांनी हडसूनखडसून सिद्धान्त केला आहे की, सदसद्विवेकबुद्धियुक्त किंवा न्यायी अशी ईश्वर नावाची शक्ती या विश्वात असणे शक्य नाही. या दोहोंचा मेळ कसा घालावयाचा हे ते काहीच स्पष्ट करीत नाहीत. पण हे एवढ्यानेही संपत नाही. विश्वाच्या बुडाशी असणारी शक्ती "मेकॅनिकल" आहे, तिला ज्ञान नाही, असे त्यांनी याआधी अट्टाहासाने प्रतिपादन केले आहे. पण प्रस्तुत निबंधाच्या शेवटी ते लिहितात, "मानवी इच्छेच्या तोडीची पण अस्वयंवेद्य अशी एक शक्ती जड पदार्थांतही असते. कारण गुरुत्वाकर्षणाचा नियम घ्या अथवा रासायनिक क्रिया घ्या, या इच्छाशक्तीवाचून घडणार नाहीत. इच्छा तेथे मन व मन

तेथे चिच्छक्ती असली पाहिजे." एक इंग्रजी अवतरण देऊन पुढे गाडगीळ लिहितात, "हायड्रोजनचे दोन परमाणू ऑक्सिजनच्या एका परमाणूशी का मिळण्याचा प्रयत्न करतात? लोहचुंबक पोलादाच्या परमाणूंनाच का आकर्षण करतो? याचे कारण त्यात असलेली इच्छाशक्ती हेच सिद्ध होत नाही काय? असा विचार करता करता जे तात्पर्य निघते ते हेच की, या दृश्य जगाच्या बुडाशी जी शक्ती आहे ती एकच आहे व ती सज्ञान आहे" (पृष्ठ ५४). टिळकांच्या गीतारहस्यामधील विवेचनाची येथे कोणालाही अपरिहार्यपणे आठवण होईल, पण तो तपशील बाजूला ठेवावा हे योग्य आहे. आता सांगावयाचे इतकेच की येथे गाडगिळांचा हा निबंध संपतो.

अखेरचे मत कोणते?

"आमची संस्कृति" हा निबंध अनेक महत्त्वाच्या विचारांनी भरलेला, पण अपुरा वाटणारा व सदोष रचनेचा आहे. या निबंधाचे शीर्षक व त्यात आलेले विचार यांमध्ये संगती लावणे फार कठीण जाते. तो कोठेतरीच थांबला आहे, अर्धवट राहिलेला आहे, असेही वाटते. लेखकाचा हात त्यावरून काळजीपूर्वक फिरावयास हवा होता. पण प्रस्तुत महत्त्वाची गोष्ट आहे ती ही की, या निबंधामध्ये गाडगिळांनी आत्म्याचे व विश्वशक्तीचे अस्तित्व मान्य केले आहे आणि हा आत्मा व ही विश्वशक्ती सज्ञान आहे असेही त्यांनी तेथे म्हटलेले आहे. गाडगिळांच्या इतर निबंधांतील विचारांशी याची संगती कशी घालावयाची याचा उलगडा होत नाही. त्यांचे अखेरचे मत कोणते, याबाबतही आपण संभ्रमात पडतो. दुर्दैव इतकेच की आपल्या या संभ्रमाचा निरास करून घेण्याचाही काही मार्ग आता राहिलेला नाही.

* *

चक्रपाणि

डॉ. रा. चिं. ढेरे

३

‘ चक्रपाणि ’ : काही उत्तरे, काही प्रश्न

डॉ. रामचंद्र चिंतामण ढेरे यांचा ‘ चक्रपाणि ’ हा नवा ग्रंथ, षट्स्थळ या विसोबा खेचरांच्या नव्याने उपलब्ध झालेल्या एका लहानशा प्रकरणाच्या निमित्ताने निर्माण झालेला असला, तरी त्यातील विवेचनाची झेप फार मोठी आहे. “ आद्य मराठी वाङ्मयाची सांस्कृतिक पार्श्वभूमी ” असे या ग्रंथाला त्यांनी जे दुसरे नाव दिलेले आहे ते या दृष्टीने अधिक सूचक आहे. विसोबा खेचर यांचे परम गुरू चांगा वटेश्वर, महानुभाव पंथाचे प्रवर्तक चक्रधर आणि त्यांचे परम गुरू चांगदेव राऊळ या तिघां-चेही चक्रपाणि हे पर्यायनाम होते. हे साम्य ध्यानात घेऊन या ग्रंथाला ‘ चक्रपाणि ’ असे प्रतीकनाम आपण दिलेले आहे, असे ढेरे यांनी म्हटलेले आहे. या तिघांच्या नावांमध्ये चक्रपाणीप्रमाणेच चांगदेव हा आणखी एक समान घटक आहे. योगी चांगदेव व चांगदेव राऊळ ही नावे तर स्पष्ट आहेत. द्वारकेत राहणारे म्हणून चांगदेव राऊळ हे द्वारावतीकार, तर पैठणमध्ये आपल्या उपदेशास प्रारंभ केला म्हणून त्यांचे प्रशिष्य जे चक्रधर ते प्रतिष्ठानीचे चांगदेव राऊळ म्हणून ओळखले जात असत. हे केवळ योगायोगाने घडले असेल काय, असा प्रश्न करून ढेरे यांनी या तीन व्यक्तींच्या संदर्भात असे म्हटले आहे की, “ उद्या एखादा समकालीन विश्वसनीय साक्षीदार उपस्थित झाल्यावर ती एकच व्यक्ती ठरली, तर मला तरी आश्चर्याचा धक्का बसणार नाही. ” (पृष्ठ ३१२). ढेरे यांचा अभ्यास गाढा, निरीक्षणाचा आवाका तितकाच मोठा; त्यामुळे अशा प्रकारच्या शक्यता त्यांच्या प्रज्ञाचक्षूस सहज दिसतात. त्यांच्या

चक्रपाणि
लेखक : डॉ. रामचंद्र चिंतामण ढेरे
प्रकाशक : विश्वकर्मा साहित्यालय, पुणे – ४११०३०
जानेवारी १९७७, पृष्ठे ३३५, मूल्य चाळीस रुपये

अनुमानशक्तीची ही झेप पाहून आपण चकित झाल्याशिवाय राहत नाही. सखोल व्यासंग, दीर्घकाळचे चिंतन आणि काही एक प्रतिभाशक्तीचे देणे हे सारे असल्याशिवाय अशी झेप घेता येत नाही. चकित करून सोडणारे असे कितीतरी निष्कर्ष ढेरे यांच्या या संशोधनपर ग्रंथात अभ्यासकांना आढळून येतील.

जा गो जा ग न वी मा हि ती

आपल्या ज्ञानात भर घालतील अशा अनेक नवनव्या गोष्टी ढेरे सहज जाताजाता सांगतात. त्यांनी दिलेल्या माहितीमुळे आपल्या विचारांना नवी दिशा मिळते, तर जाणकारांना शोधाच्या निराळ्या जागा दिसू लागतात. चांगा वटेश्वरांनी आपल्या तत्त्वसार या ग्रंथाची रचना जेथे केली त्या हरिश्चंद्रगडाची कितीतरी माहिती ढेरे यांनी या ग्रंथामध्ये एका स्वतंत्र प्रकरणात दिलेली आहे ाणिअ पुरंदरच्या पायथ्याशी असलेल्या पूर येथील नारायणेश्वराच्या मंदिरात आढळणाऱ्या शिलालेखाशी तिचा सांधा जोडलेला आहे. सासवडला एक वटेश्वर शिवाचे मंदिर आहे व तेथील सोपानदेव समाधिमंदिरात आजही जे घराणे पूजाअर्चा करीत आहे ते चांगदेव घराण्यातील आहे, या माहितीचा उपयोग चांगा वटेश्वरांविषयी संशोधन करताना होण्यासारखा आहे याकडे ढेरे आपले लक्ष वेधतात आणि मग त्या जीर्णशीर्ण व दुर्लक्षित अशा स्थानाकडे आपण एका वेगळ्याच जाणिवेने पाहू लागतो. बुलढाणा जिल्ह्यातील जळगाव–जामोदला असलेले भर्तृहरीचे मंदिर आणि सोलापूर जिल्ह्यातील वैराग या गावी असलेले नाथमंदिर या दोहोंचा नाथसंप्रदायातील वैरागी शाखेचा प्रवर्तक जो भर्तृहरी त्याचा शोध घेण्याच्या दृष्टीने उपयोग होण्यासारखा आहे, हे ढेरे यांनी सांगितल्यामुळे आपणाला कळते. अर्थात हे कळले तरी त्याचा पाठपुरावा करण्याचे काम आपण त्यांच्यावरच सोपवणार असतो, हा भाग वेगळा. पण ढेरे यांचे अवलोकन आणि चिंतन कसे चौफेर आहे ते यामुळे ध्यानात आल्याशिवाय राहत नाही. चक्रधरांचा रसविद्येशी परिचय असावा एवढे लीळाचरित्रातील काही उल्लेखांवरून आपल्या ध्यानात आलेले असते, पण आपण तेवढ्यावरच तृप्त असतो. त्या रसविद्येसंबंधीचे प्रमुख ग्रंथ कोणते आहेत आणि महाराष्ट्रात त्या विद्येची केंद्रे कोठे होती ही माहिती नाना ठिकाणी तिचा शोध घेऊन ढेरे आपल्यापुढे ठेवतात आणि मग पूर्वी ज्यांचे केवळ संदिग्ध आकलन झालेले असते ते तपशील आपल्याला व्यवस्थितपणे समजतात.

गुंडम राऊळ यांच्याकडून शक्तिस्वीकार केल्यानंतर चक्रधरांनी जी बारा वर्षे तपश्चर्या केली ती विदर्भातील सालबर्डीच्या डोंगरामध्ये, अशी महानुभावीयांची परंपरागत समजूत. ढेरे असे सप्रमाण दाखवितात की, चक्रधरांनी ही तपश्चर्या श्रीपर्वतावर केली व हा श्रीपर्वत आंध्रप्रदेशात आहे. चक्रधरांच्या एकांककाळातील व्याघ्रविद्रावणाची लीळा जेथे घडली, ती जागा म्हणजे चांदा जिल्ह्यातील सुकळी हे गाव नव्हे तर आंध्रमधील द्राक्षाराम हे प्रख्यात शैव क्षेत्र आहे, असे त्यांनी दाखविले आहे. उघळीनाथांकडून वयस्तंभिनी विद्या घेतल्याचा चक्रधरांच्या आयुष्यातील प्रसंग

विदर्भात काटोल येथे घडला, असे आजवर मानले जात असे. हे मत इतके सर्वमान्य होते की त्याबद्दल कोणाला शंकाही येत नसे, कारण महानुभाव ग्रंथातच त्याला आधार आहे अशी कल्पना होती. ढेरे यांनी असे साधार स्पष्ट केले आहे की, ती घटना दक्षिणेतील कांची या सुप्रसिद्ध नगरात घडली आहे. विसोबांनी जेथे नामदेवांवर अनुग्रह केला ते औंढ्या नागनाथ हेच शैवांच्या मत्तमयूर शाखेशी संबंधित असे प्राचीन आमर्दक क्षेत्र आहे, तर पुणतांबे येथे समाधिस्थ झालेले चांगा केशवदास हे चांगा वटेश्वरांहून भिन्न आहेत; हे ढेरे यांनी दाखवून दिले आहे. काश्मिरी शैव संप्रदायाचे आदिपीठ हे सुदूर कामरूपात वा काश्मिरातही नसून ते नाशिकजवळच्या त्र्यंबकेश्वर पर्वतावर असलेल्या त्र्यंबकमठिकेत आहे, हे नवव्या शतकात होऊन गेलेल्या सोमानन्दांच्या शिवदृष्टी या ग्रंथाच्या आधारे ढेरे सांगतात. हा त्यांनी दिलेला तपशील निवृत्तिनाथांना गहिनीनाथांकडून त्र्यंबकेश्वरला उपदेश मिळाला या परंपरागत दंतकथेला काही ऐतिहासिक परिमाण प्राप्त करून देतो, एवढेच नव्हे तर ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानावर आढळणाऱ्या काश्मिरी शैव तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव उलगडून दाखविण्यासाठी तो साहाय्यक ठरतो. ढेरे यांनी या ग्रंथामध्ये अशी विविध प्रकारची माहिती दिलेली आहे आणि तीमुळे वाचकाच्या ज्ञानाची क्षितिजे रुंदावत जातात, हा त्यांच्या लेखनाचा फार मोठा विशेष आहे. वाचकांनी यासाठी ढेरे यांचे फार ऋणी राहिले पाहिजे.

निमित्त छोटे, विवेचन व्यापक

या ग्रंथाचे निमित्तच पाहू गेले तर ते फार छोटे आहे. विसोबा खेचर यांनी लिहिलेले षट्स्थल या नावाचे एक प्रकरण एका जुन्या हस्तलिखित बाडामध्ये ढेरे यांना उपलब्ध झाले. हे विसोबा सुप्रसिद्ध संत नामदेव यांचे गुरू. नामदेव हे ज्ञानदेवांचे सांगाती आणि ज्ञानदेव–नामदेव ही अनन्यसामान्य जोडी महाराष्ट्रातील वारकरी पंथाला सुप्रतिष्ठित करणारी. ज्ञानेश्वरांची गुरुपरंपरा नाथसंप्रदायात पोचणारी. विसोबा खेचरांचे परम गुरू हे महायोगी चांगदेव, त्यांच्यामुळेच ज्ञानेश्वरांच्या चांगदेवपासष्टीची रचना झाली. ज्ञानेश्वरांचे परात्पर गुरू गोरक्षनाथ, तर ढेरे असे सांगतात की चांगदेवांना उपदेश करणारी योगिनी मुक्ताई ही गोरक्षनाथांची शिष्या. हे गोरक्षनाथ व ही मुक्ताई आंध्रप्रदेशातील श्रीपर्वतावर काही काळ वास्तव्य करीत होती. ढेरे असे म्हणतात की तेथे गोरक्षनाथांची भेट अल्लमप्रभूंशी झाली. हे अल्लमप्रभू कर्नाटकातील वीरशैव पंथाचे अध्वर्यू. गोरक्षनाथ व अल्लमप्रभू यांच्या भेटीमुळे नाथपंथावर वीरशैव तत्त्वज्ञानाचा परिणाम झाला. वीरशैव तत्त्वज्ञानातील षट्स्थलसिद्धान्त मुक्ताईने चांगदेवांस सांगितला व त्यांच्या द्वारा विसोबांच्या मार्फत तो पुढे नामदेवांपर्यंत पोचला, एवढेच नव्हे तर ज्ञानेश्वरीतही त्याचा पडसाद उमटला. मुक्ताईला श्रीपर्वतावर चक्रधर भेटले व त्या भेटीमुळे आपला जन्म सफल झाला असे तिने मानले. श्रीपर्वतावरील सिद्धांच्या व नाथांच्या सहवासाचा परिणाम चक्रधरांवर झाला. पण का कोण जाणे, त्यांनी एक नवीनच पंथ काढला. तो महानुभाव संप्रदाय म्हणून विख्यात झाला.. या पंथाचे

आचार्यत्व त्यांनी नागदेव या आपल्या पट्टशिष्याकडे दिले. ते देण्यापूर्वी त्यांनी आपल्या रघुनाथ या शिष्यास वेदान्तमार्गाचा उपदेश केला होता. हे रघुनाथ म्हणजे मराठीतील आदिकवी मानले जाणारे जे मुकुन्दराज त्यांचे गुरू. या रघुनाथांचे गुरू जे हरिनाथ तेच चक्रधर होत आणि या हरिनाथांचे वर्णन करतेवेळी विवेकसिंधूमध्ये मुकुन्दराज चक्रधरांचे चरित्र न सांगता त्यांचे परम गुरू जे चांगदेव राऊळ त्यांचे चरित्र देतात, अशी आणखी माहिती ढेरे देतात.

या ग्रंथातील विवेचन किती निरनिराळ्या व्यक्तींच्या जीवनातील घटनांचा वेध घेण्याचा प्रयत्न करते, हे एवढ्यावरून ध्यानात यावे. ग्रंथाचा हा आटोप सामान्य नाही. नाथ, वीरशैव, वारकरी आणि महानुभाव या साऱ्या पंथांचा मागोवा तर येथे घेतला आहेच, पण इतिहासकालात मागे जाऊन त्यांचा धागा लाकुल पाशुपत संप्रदायापर्यंत नेऊन पोचवलेला आहे. गोरक्षनाथ–मुक्ताई–चांगदेव, चांगदेव राऊळ–गुंडम राऊळ–चक्रधर, हरिनाथ–रघुनाथ–मुकुन्दराज, अशा निनिराळ्या गुरुपरंपरांचा शोध घेण्याचा आणि त्यांचे परस्परसंबंध उलगडून दाखवण्याचा प्रयत्न येथे केलेला आहे.

धूसर यादवकालावर प्रकाश

मराठी वाङ्मयाचा प्रारंभकाल म्हणजे यादवकाल. इतिहासाच्या दृष्टीने पाहिले तर हा अतिशय धूसर आहे. त्यातील कितीएक व्यक्ती व त्यांची जीवने यांविषयीची माहिती अद्याप नीट उपलब्ध झालेली नाही. इतिहासाला सत्याची मातब्बरी सर्वांत अधिक आणि हे सत्य तर विभिन्न पंथांच्या अनेकानेक ग्रंथांतील अस्पष्ट अशा उल्लेखांतून दडून बसलेले. ते शोधण्यासाठी संशोधकाची दृष्टी सूक्ष्म असावी लागते, साऱ्या साधनांचा धांडोळा घेण्याची तयारी त्याने ठेवावी लागते आणि ज्ञात इतिहासातील अज्ञात दुवे जोडण्यासाठी त्याच्या ठायी प्रतिभाही असावी लागते. हे सारे ढेरे यांच्याजवळ आहे आणि म्हणूनच ते हा ग्रंथ लिहू शकले आहेत. यासाठी त्यांनी अपार परिश्रम घेतले आहेत. अर्वाचीन काळातील विद्वानांचे ग्रंथ तर त्यांनी पाहिले आहेतच, पण जुन्या पोथ्या व हस्तलिखितेही धुंडाळली आहेत आणि त्याहीपलीकडे महाराष्ट्रात इकडेतिकडे विखुरलेल्या शिलालेखांवरही त्यांनी दृष्टी टाकलेली आहे. संबंधित अशी सारी साधने स्वतः पाहावयाची असा त्यांचा कटाक्ष आहे, त्यामुळे हरिश्चंद्रगडावरील शिलालेखाच्या वाचनात डॉ. कोलते यांच्यासारख्या मुरब्बी संशोधकाच्या नजरेतून निसटलेल्या गोष्टी ते टिपू शकले आहेत.

ढेरे हे वृत्तीनेच संशोधक आहेत. आपल्या अध्ययनाच्या विषयाशी संबंधित अशा माहितीचा कण आदळण्याचा संभव कोठे दिसला की, तो हाती लागावा व तो डोळे भरून पाहून त्याच्या अंतरंगात डोकवावे म्हणून ढेरे तिकडे प्रस्थान ठेवतात. त्यांनी आजवर अशा कैक शोधयात्रा केल्या आहेत. जुन्या मराठी वाङ्मयाचा इतिहास सुसंगतपणे मांडता यावा म्हणून गेली अनेक वर्षे ढेरे यांनी जे परिश्रम केले आहेत त्याला

आजच्या पिढीत क्वचितच तोड सापडेल. क्षेत्र वेगळे असले तरी ही इतिहासाचार्य राजवाड्यांची परंपरा आहे. ती जागवणारे जे संशोधक आज महाराष्ट्रात आहेत त्यांत ढेरे यांचा क्रम फार वरचा आहे. प्रस्तुत ग्रंथामध्ये त्यांनी ज्या प्रश्नांचा विचार केलेला आहे त्यांचे चिंतन ते गेली तेराचौदा वर्षे करीत आहेत. या अवधीत या विषयाशी संबंधित असे जे निरनिराळे सतराअठरा शोधनिबंध त्यांनी प्रसिद्ध केले त्यांची यादी त्यांनी परिशिष्ट पाचमध्ये दिली आहे. त्या लेखांतील बहुतेक आशय या ग्रंथात त्यांनी समाविष्ट केला आहे. दीर्घकाल केलेल्या चिंतनानंतर ढेरे यांनी हा ग्रंथ अभ्यासकां-समोर ठेवला आहे हे यावरून स्पष्ट होईल.

विसोबांचे 'शट्स्छळ'

या ग्रंथामध्ये ज्या निरनिराळ्या प्रश्नांचा छडा लावण्याचा प्रयत्न ढेरे यांनी केला आहे त्यांचा प्रारंभबिंदू व निमित्तकारण विसोबा खेचर यांचे शट्स्छळ या नावाचे एक छोटे प्रकरण आहे, हे वर सांगितलेच. तीन प्रसंगांत विभागलेले हे प्रकरण जवळ जवळ सातशे ओव्यांचे आहे. या प्रकरणात विसोबांनी मांडलेल्या तत्त्वज्ञानाचा विचार ढेरे यांनी केलेला नाही. विसोबांनी आपली जी गुरुपरंपरा दिलेली आहे ती पाहिल्यावर मराठी वाङ्मयाच्या आदिपर्वातील चांगदेव राऊळ, चक्रधर, ज्ञानेश्वर, नामदेव, मुकुन्दराज, चांगा वटेश्वर, विसोबा आदी महत्त्वाच्या व्यक्तींच्या चरित्रावर व परस्पर-संबंधावर काही वेगळाच प्रकाश पडतो आणि त्यांतील अनेक कूटे उलगडू लागतात, निदान ती उलगडण्याची एक नवी दिशा दिसू लागते; असे ढेरे यांना वाटले. या नव्या प्रकाशामध्ये त्या निरनिराळ्या व्यक्तींसंबंधी त्यांना जे काही म्हणावेसे वाटले त्यातून हा ग्रंथ निर्माण झाला आहे. ढेरे यांनी विसोबांच्या या हस्तलिखिताचा उल्लेख सर्वत्र षट्स्थल या नावाने केला आहे. पण त्याचे मूळ नाव शट्स्छळ असे आहे. याच मूळ नावाचा प्रयोग विवेचनात सर्वत्र करावयास हवा होता, असे प्रा. कुरुंदकर यांनी प्रस्तावनेत म्हटले आहे ते योग्य आहे. मूळ नावाचा संस्कृत पर्याय वापरल्याने ग्रंथाच्या स्वरूपाबद्दल उगाचच काही वेगळी कल्पना मनात उत्पन्न होते. ग्रंथाची मराठी भाषाही शट्स्छळ या प्राकृत रूपाशी जुळेल अशीच आहे, हे त्यातील काही अवतरणे ढेरे यांनी उद्धृत केली आहेत त्यांवरून दिसते.

ढेरे यांना उपलब्ध झालेल्या या हस्तलिखिताचा काळ कोणता म्हणावयाचा? ज्या बाडात हा ग्रंथ उपलब्ध झाला त्याची आरंभीची व अखेरची बारा बारा पाने नष्ट झाली आहेत असे ढेरे म्हणतात. बाडात अनेक रचना उतरलेल्या आहेत. त्यांतील पाचवी रचना "पंचीकरण परिभाषा : संस्कृत–फारशी" अशी आहे. हा फारसी भाषेचा उल्लेख असेल तर महाराष्ट्रात बहामनी राजवट स्थिर होऊन फारसी भाषा सुप्रतिष्ठित झाल्यावर ते बाड लिहिले गेले असणार. ज्ञानेश्वरांच्या नावावर ज्या चार रचना यामध्ये दिलेल्या आहेत त्यांत स्तुती आणि मदळसा या नावाची दोन प्रकरणे आहेत. ती ज्ञानेश्वरांची मानता येतील असे वाटत नाही. या हस्तलिखिताच्या बाडाचा

काळ व त्याची विश्वसनीयता यांविषयी अनुमान करताना हा मुद्दा ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. ज्ञानेश्वरांची नसलेली दोन प्रकरणे त्यांच्या नावावर या बाडात समाविष्ट केली गेली आहेत, हे आपल्याला स्पष्ट दिसते; त्यामुळे विसोबांच्या बाबतीतही तसेच झालेले नसेल ना, अशी शंका मनात येऊन जाते.

षट्स्थल ही कर्नाटकात प्रवर्तित झालेल्या वीरशैव संप्रदायाच्या तत्त्वज्ञानातील एक विशिष्ट पारिभाषिक संज्ञा आहे. त्या पंथाच्या तत्त्वज्ञानामध्ये या संज्ञेने व्यक्त होणाऱ्या विचारास काही एक वेगळे व स्वतंत्र महत्त्व आहे. ढेरे यांचे एक प्रतिपाद्य असे की, वीरशैवांचा हा षट्स्थलसिद्धान्त विसोबांच्या या रचनेच्या द्वारा आणि त्यांचा जो विख्यात शिष्य नामदेव त्याच्या द्वारा मराठी संतांच्या वाङ्मयात आला. "विसोबांचा षट्स्थल हा ग्रंथ म्हणजे वीरशैवांच्या षट्स्थलसिद्धान्ताची धारा अल्लमप्रभू-गोरक्षनाथ-मुक्तादेवी–चांगा वटेश्वर–कृष्णनाथ-विसोबा खेचर या तीर्थक्रमाने वाहत आल्याचा पुरावा होय" असे ढेरे यांनी ग्रंथाच्या अखेरीस म्हटले आहे (पृष्ठ ३०७). विसोबा खेचर हे नामदेवांचे गुरू आणि ज्ञानेश्वरमंडळाशी घनिष्ठ संबंध असलेले. ज्ञानेश्वर-नामदेवांच्या बरोबर त्यांच्या तीर्थयात्रेत ते होते, असेही म्हटले जाते. वारकरी संप्रदायातील या श्रेष्ठ व्यक्तींशी संबंधित असलेल्या विसोबांनी वीरशैव संप्रदायातील षट्स्थलसिद्धान्तावर रचना का करावी, असा प्रश्न ढेरे यांच्या मनात उत्पन्न झाला. वीरशैवांशी विसोबांचा संबंध कसा आला असेल व षट्स्थलसिद्धान्ताशी त्यांचा परिचय कसा झाला असेल याचा शोध ते घेऊ लागले. विसोबांविषयी आजवर उपलब्ध असलेली माहिती फार त्रोटक आहे, पण ढेरे यांना काही नवीन माहिती उपलब्ध झाली. विसोबांविषयी मिळालेल्या या नव्या माहितीपासून या ग्रंथातील विवेचनाला प्रारंभ झाला आहे.

'शिल्पशास्त्र' आणि विसोबा खेचर

शिल्पशास्त्र या नावाच्या एका ग्रंथाचा आधार ढेरे यांनी घेतला आहे. त्या ग्रंथात पांचाळांची म्हणजे सुतार, सोनार, तांबट, लोहार व पाथरवट या पाच शिल्पजीवींची काही माहिती आहे. विसोबा हे या पांचाळ ज्ञातीपैकी होते असा या ग्रंथकाराचा अभिप्राय आहे. "आचार्य विसा" अशा शब्दांत त्यांचा या ग्रंथात उल्लेख केला आहे, विश्वेश्वर हे नावही वापरलेले आहे. विसोबा सराफ होते ही परंपरागत समजूत पांचाळांपैकी सोनार या व्यवसायाशी सुसंगत आहे, चांगा वटेश्वर हे गुरूचे नावही जुळते. शिल्पशास्त्र या ग्रंथात वीरशैव परंपरेशी जुळणारे उल्लेख व संज्ञा आढळतात, षट्स्थलातही त्या आहेत. हे सारे नोंदवून ढेरे असा निष्कर्ष काढतात की, "पांचाळात मोडणाऱ्या जाती चांगदेवपूर्व काळात अथवा चांगदेवकाळात स्वतंत्रपणे वीरशैव संप्रदायात समाविष्ट झाल्या असतील, तर विसोबांना षट्स्थलविचार हा त्यांच्या ज्ञातीतच मिळाला आणि तो गुरुपरंपरेने अधिक पुष्ट झाला असे मानावे लागेल" (पृष्ठ ७६). एक शक्यता सूचित करणे एवढ्या मर्यादित दृष्टीने हे ठीक आहे, पण

हा निष्कर्ष जरतरवर आधारलेला आहे. पांचाळात मोडणाऱ्या जाती वीरशैव संप्रदायात समाविष्ट झाल्या हे यासाठी गृहीत धरावे लागते, हे गृहीत धरण्यास आधार काय ? हे केवळ एक अनुमान आहे आणि त्या अनुमानालाही पुरेसा आधार नाही.

पुढे ढेरे म्हणतात, " एकूण शिल्पशास्त्र हा ग्रंथ विसोबांवर विशेष प्रकाश टाकणारा आहे हे मान्य करायलाच हवे " (पृष्ठ ७६). हे मान्य करण्यास हरकत नाही. पण हा शिल्पशास्त्र ग्रंथ शके ११६५-मध्ये लिहिला गेला असे तो ज्यांनी छापला त्यांनी म्हटले असले, तरी ते विधान ऐतिहासिक दृष्टीने बरोबर आहे असे कसे मानावयाचे ? शिल्पशास्त्र शके ११६५-मधील तर षट्स्थल शके १२३१-च्या पूर्वीचे, कारण शके १२३१-मध्ये विसोबा समाधिस्थ झाले हे ढेरे यांनी मान्य केलेले दिसते. विसोबा समाधिस्थ होण्याच्या आधी पासष्ट वर्षे ज्याची रचना झाली त्या शिल्पशास्त्र ग्रंथात विसोबांच्याविषयी " आचार्य विसा " व " त्यांचे अकराशे शिष्य " अशी गौरवपर माहिती येणे कसे शक्य मानावयाचे ? ते शक्य मानले तर शिल्पशास्त्र ग्रंथाच्या रचनेच्या पूर्वी म्हणजे शके ११६५-च्या आधी विसोबांना ही मान्यता प्राप्त झाली होती असे म्हणावे लागेल. असे म्हणणे हे विसोबांनी शके १२३१-मध्ये समाधी घेतली या समजुतीशी जुळत नाही. चांगा वटेश्वर हे विसोबांचे परम गुरू आहेत. त्यांचा काळ विसोबांच्या पूर्वीचा व शिल्पशास्त्राच्या रचनेपूर्वीचा मानणे प्राप्त आहे. हे चांगा वटेश्वर पुढे ज्ञानेश्वर आदी भावंडांना भेटतात तो काळ शके १२१२-नंतरचा आहे. कालाच्या दृष्टीने हे जुळत नाही. या उघड उघड दिसणाऱ्या कालविसंगतीकडे ढेरे यांचे दुर्लक्ष झाले काय ? शिल्पशास्त्र या ग्रंथात दिलेला त्याचा रचनाकाल विश्वसनीय मानता येत नाही.

शिल्पशास्त्र आणि षट्स्थल या दोहोंच्या भाषेतील फरकही बाजूला सारण्यासारखा नाही. —

" अमुचा वंश कोठूनि झाला । कवणे हा गुरुमार्ग रचिला ।
आणि हा कैसा आगमु स्थापिला । तो कवणेपरी ॥ "

ही ओवी शिल्पशास्त्रातील आहे, तर —

" त्वष्टिकु जन्मला ये स्थानीं । पश्चेम बोलिजे म्हणौनि ।
ऐसे अघोर मुख जाणौनि । स्थापियेले ॥ "

ही ओवी षट्स्थलातील. शिल्पशास्त्राची भाषा सरळ सरळ उत्तरकालीन आहे, किंबहुना ती एकनाथकालीन मराठीची आठवण करून देते. तो ग्रंथ केव्हा रचला गेला हे यामुळे संशयित राहते. तो कोणी रचला याचाही काही उल्लेख त्या ग्रंथात नाही हे ढेरे यांनी नोंदवले आहे (पृष्ठ ७३). " वदले ग्रंथनिरूपणी । श्रीकृष्णनाथ ॥ " हा उल्लेख लेखकाच्या गुरूचा आहे, असा संभव ढेरे व्यक्त करतात (पृष्ठ ७४). संभव व्यक्त करण्यापुरता आधार आहे हे खरे. पण नंतर ते विधान करतात की, " श्रीकृष्णनाथांचा शिष्य असलेला शिल्पशास्त्राचा कर्ता हा विसोबा खेचरांचा गुरुबंधू ठरतो—'श्रीकृष्णकुमरच' ठरतो " (पृष्ठ ७६). जो प्रथम केवळ संभव होता त्याचे

रूपांतर दोन पाने उलटल्यावर ठाम निष्कर्षांत झालेले आहे. विसोबांचे गुरू कोणी कृष्णनाथ आहेत असे षट्स्थलावरून दिसते, त्याचा येथे संदर्भ आहे. पण शिल्पशास्त्राची भाषा उत्तरकालीन आहे हे दृष्टीआड करता येत नाही. आपली ही "शिवाचारनिष्ठा" चांगदेव वटेश्वर व आचार्य विसा या मार्गाने आली हे सांगताना शिल्पशास्त्राचा कर्ता श्रीकृष्णनाथांचा उल्लेख करीत नाही. मग मनात शंका उत्पन्न होते की त्याने आधी केलेला श्रीकृष्णनाथांचा उल्लेख हा विसोबांच्या / आपल्या गुरूचा आहे का श्रीकृष्ण या देवतेचा आहे ? शिल्पशास्त्र या ग्रंथाचा कर्ता, त्याच्या रचनेचा काल व त्याचे प्रामाण्य हे प्रस्थापित होत नाही, तोवर त्याच्या आधाराने काढलेले हे निष्कर्ष फार कच्चे राहतात. तत्त्वसार व षट्स्थल या ग्रंथांचा रचनाकाल, चांगा वटेश्वर व विसोबा यांचे समाधिशक, आणि ज्ञानेश्वर-नामदेवांचा निश्चितपणे माहीत असलेला काल, या सर्वांमध्ये फार मोठा विसंवाद उत्पन्न होतो; हे कुरुंदकरांनी प्रस्तावनेत दाखवले आहे (पृष्ठ ३१).

अतिरंजित वर्णन

शट्स्छळमध्ये आपले गुरू म्हणून श्रीकृष्णनाथांचा उल्लेख विसोबांनी स्पष्टपणे केलेला आहे. विसोबांच्या नावावर जे काही थोडे अभंग उपलब्ध आहेत, त्यांमध्ये विसोबांचे गुरू म्हणून ज्ञानेश्वर, सोपान व मुक्ताबाई या तिघांही भावंडांचा उल्लेख आलेला आहे. या भावंडांबद्दल वाटणारा आदरभाव विसोबांनी त्यांना आपल्या सद्गुरूच्या बरोबरीचे स्थान देऊन व्यक्त केला आहे, असे ढेरे म्हणतात (पृष्ठ ७२). हे म्हणणे ठीक आहे, पण साऱ्या गोष्टींचा तेवढ्याने पुरा उलगडा होत नाही. विसोबांचा आचार्य विसा हा उल्लेख, त्यांचे अकराशे शिष्य, त्यांना लाभलेले नामदेवांचे गुरुस्थान, खेचर हे त्यांना लावले जाणारे पद, अशा गोष्टींचा आधार घेऊन त्यांची असाधारण योग्यता ढेरे वर्णन करून सांगतात. पण या वर्णनामध्ये बरीच अतिरंजितता डोकावते. विसोबांचा "भारतविजयी महान् शिष्य" असा नामदेवांचा उल्लेख करून पुढे ढेरे लिहितात, "ज्ञानदेवांमुळे जसा निवृत्तिनाथांचा कीर्तिडिंडिम अखंड झडत राहिला, अगदी तसाच नामदेवांमुळे विसोबांचा ज्ञानाधिकार गाजत राहिला आहे" (पृष्ठ ७९). अलंकारिक वर्णन म्हणून वाचावयास हे बरे आहे, पण निवृत्तिनाथांना जी मान्यता आजवर लाभलेली होती तशी ती विसोबांनाही होती असे म्हणता येईल का ? त्यांच्या चरित्राची आधी पुरेशी माहितीच नव्हती आणि शट्स्छळ हा ग्रंथ तर आजवर केवळ अज्ञातच होता, जुन्या मराठी कवींना तो माहीत होता किंवा एखाद्या मातबर कवीने त्याचा आपल्या लेखनात कोठे उल्लेख केला होता; असे ढेरे यांनी दाखविलेले नाही. विसोबांची जी काही रचना आजवर ज्ञात होती ती त्यांना विशेष श्रेष्ठत्व देण्यास कारण होण्यासारखी नाही. शट्स्छळाबाबत काही बोलता येत नाही, कारण ती रचना अद्याप प्रकाशित झालेली नाही. अशा परिस्थितीत त्यांच्या "नावाचा जयकार...आजवर घुमत राहिला आहे" (पृष्ठ ७९)

या वाक्याचा अर्थ काय करावयाचा ?

नामदेवांबाबतही असेच आढळते, 'भारतविजयी' हा शब्द त्यांच्या संदर्भात अतिशयोक्तीचाच म्हणावा लागतो. "पंजाबात नामदेवांच्या पाऊलखुणांचा मागोवा घेत शुद्ध परमार्थ जागवणाऱ्या नानकांनी..." असे पुढे ढेरे यांनी गुरुमुख-मनमुख यांची चर्चा करताना म्हटले आहे (पृष्ठ ८९). येथील शब्दयोजनेमुळे असा ग्रह होतो की, नानकांनी जणू एका नामदेवांचेच अनुकरण केले आहे. विसोबांच्या नावातील खेचर या पदाच्या निमित्ताने "पुढे योगसाधनेने विसोबा देहविगलित बनले तेव्हा त्यांच्या खेचर या पदाला एक वेगळी प्रतिष्ठा प्राप्त झाली" असे प्रथम म्हणून, पुढे ढेरे यांनी "ना तरि कदलिचा गाभा। बूंथि सांडूनु उभा।" आदी ज्ञानेश्वरीतील अवतरण उद्धृत केले आहे (ज्ञानेश्वरी ६·२९६–९७). पण हा वर्णनाचा तपशील विसोबांच्या आध्यात्मिक अवस्थेचे वास्तव वर्णन करणारा आहे, हे एकदम कसे पत्करावयाचे ? विसोबांनी योगसाधन केले होते, या ओव्यांत वर्णिलेल्या अवस्थेला पोचण्याइतके केले होते, हे कशावरून ठरवावयाचे ? मांडे भाजण्याची कथा व नामदेवांना केलेला उपदेश यांव्यतिरिक्त त्यांच्या चरित्रातील कोणत्याही घटनेची दंतकथात्मक नोंददेखील आढळत नाही, हे ढेरे यांनीच सांगितलेले आहे. शिवाय महिपतींनी त्यांच्या खेचर या पदाचे स्पष्टीकरण काही वेगळे दिले आहे आणि म. म. दत्तो वामन पोतदारांना तर खेचर असे एक आडनावच आढळले होते, हाही उल्लेख त्यांनी केलेला आहे (पृष्ठे ७०–७२).

गोरक्षनाथांवर अल्लमप्रभूंचा प्रभाव

वीरशैव संप्रदायाची विचारधारा विसोबांच्या मार्फत मराठी संतांकडे येऊन पोचली, असे ढेरे यांना म्हणावयाचे आहे. शडूस्थळ या प्रकरणाप्रमाणे पाहिले तर विसोबांची गुरुपरंपरा चांगा वटेश्वरांच्या द्वारा गोरक्षनाथांकडे जाते. वीरशैव पंथाचे मूळ प्रवर्तक कर्नाटकातील सुप्रसिद्ध संत अल्लमप्रभू आहेत. या दोघांची भेट झाली होती, त्या वेळी अल्लमांचा प्रभाव गोरक्षांवर पडला आणि षट्स्थलसिद्धान्तातील विचार गोरक्षनाथांच्या द्वारा नाथसंप्रदायात स्वीकारला गेला; असे दाखविण्याचा प्रयत्न ढेरे यांनी केलेला आहे. त्यासाठी त्यांनी प्रा. द. रा. बेंद्रे यांच्या एका जुन्या लेखाचा आधार घेतला आहे. बेन्द्रे लिहितात, "अल्लम गोरखनाथाचा समकालीन होता. गोरखनाथाचे व अल्लमाचे वादसंवाद झाले. त्यात गोरखनाथ हरला. गोरखनाथाने लिंगमहानुभावांत काही दिवस काढले. कानडीत वीरशैवांप्रमाणे वचने लिहिली. त्याची वचने उपलब्ध आहेत." बेन्द्रे यांची ही वाक्ये उद्धृत करून ढेरे म्हणतात, "प्रा. बेन्द्रे यांनी स्थूलपणे नोंदवलेला हा पुरावा प्रस्तुत संदर्भात अत्यंत महत्त्वाचा आहे........हा सर्वच तपशील नाथांवरील वीरशैवांचा प्रभाव उलगडून सांगणारा आहे" (पृष्ठ १००). पण वरील वाक्यांमध्ये बेन्द्रे यांनी केवळ विधाने केली आहेत, त्या विधानांना त्यांनी कोणता पुरावा दिलेला आहे त्याचा उलगडा ढेरे यांनी काहीच केलेला नाही. अल्लम

आणि गोरख यांचा वाद होऊन त्यात गोरख हरला, असे वेन्द्रे कोणत्या आधारावर म्हणतात? कानडीत गोरखांची पदे आहेत असे म्हणतात, पण ती पदे गोरखांची कशावरून? गोरखनाथांचा काल, त्यांचे स्थान व त्यांचा चरित्रपट यांबद्दल ठामपणे अद्याप काही बोलता येत नाही हेही विसरता येत नाही.

अल्लमप्रभू व गोरखनाथ यांच्या या भेटीला ढेरे यांनी आणखी एक आधार दिलेला आहे. प्रभुलिंगलीला हा संस्कृत, चामरस कवीचा प्रभुलिंगलीले हा कानडी आणि त्यावरून मराठीत ब्रह्मदासाने लिहिलेला लीलाविश्वंभर, या तीन ग्रंथांमध्ये अल्लमप्रभूंचे चरित्र वर्णिलेले आहे. कानडी ग्रंथ पंधराव्या शतकातील आहे, संस्कृत ग्रंथ केव्हाचा आहे हे ढेरे यांनी येथे दिलेले नाही. अल्लमप्रभू व गोरखनाथ यांच्या श्रीपर्वतावरील कदलीवनात झालेल्या भेटीचे वर्णन ढेरे संस्कृत ग्रंथावरून देतात. आपले शरीर शस्त्राच्या आघाताला बळी पडत नाही, असा गोरखनाथांना गर्व होता. गोरखनाथांवर अल्लमप्रभूंनी तरवारीचे वार केले तर केवळ खणखण आवाज झाला, त्यांना काहीही इजा पोचली नाही. नंतर अल्लमप्रभूंवर गोरक्षांनी वार केले तेव्हा त्यांचे अंग आकाशासारखे निराकार आहे असे निष्पन्न झाले, त्यावर तरवारीचा वारच होईना हे पाहून गोरक्षांचा गर्व हरण झाला व ते अल्लमप्रभूंना शरण गेले. अल्लमांनी त्यांना उपदेश केला की, शरीर बळकट झाले तर माया बळकट होते आणि शरीर व माया बळकट झाली तर प्रपंचाची सावली अधिक दाट होते, तेव्हा कायसिद्धीपेक्षा मोक्षसिद्धी महत्त्वाची आहे. गोरक्षनाथ या उपदेशावर लीन झाले आणि अल्लमप्रभूंनी त्यांना शिवदीक्षा दिली. एवढा वृत्तान्त सांगून ढेरे लिहितात, "गोरक्षनाथांच्या परंपरेत अल्लमप्रभूंचा शिवागमोक्त षट्स्थलसिद्धान्त आत्मीयतेने स्वीकारला गेल्याची वस्तुस्थिती ध्यानात घेतली, तर प्रभुलिंगलीलेतील हे वर्णन अतिशयोक्त अथवा सांप्रदायिक पक्षपातीपणाचे मानता येणार नाही हे आता आपल्या ध्यानी येईल" (पृष्ठे १०३–४).

या वर्णनातील तरवारीचे वार करण्याचा भाग चमत्काराच्या स्वरूपाचा आहे, तेव्हा प्रभुलिंगलीला हे काव्य पुराणाच्या थाटाचे आहे हे उघड आहे. ब्रह्मदासाच्या लीलाविश्वंभर या मराठी काव्यामध्ये अल्लमांच्या उपदेशाचा जो वृत्तान्त आहे त्यामध्ये अद्वैतभक्तीवर भर आहे, हेही ध्यानात घेण्यासारखे आहे. गोरक्षनाथांच्या परंपरेत षट्स्थलसिद्धान्त स्वीकारला गेल्याचा जो उल्लेख ढेरे करतात तो पुढच्या काळाचा संदर्भ आहे, तो सिद्धान्त केव्हा स्वीकारला गेला ते ढेरे सांगत नाहीत त्या अर्थी हा उल्लेख विसोबांच्या षड्स्थळाचा असावा. पण षट्स्थलसिद्धान्त पुढे आला असे गृहीत धरले तरी अल्लम–गोरक्ष भेटीची ही कथा ऐतिहासिक दृष्ट्या सत्य आहे की नाही हे ठरवण्यास त्याचा काही उपयोग नाही. चमत्कार बाजूला ठेवला तर वरील कथेतील तात्पर्य असे दिसते की, गोरक्षांचा केवळ कायसिद्धीवर भर होता, अल्लमांनी त्यांना मोक्षसिद्धीचे महत्त्व पटवून दिले, खरे तर षट्स्थलसिद्धान्तापेक्षाही हा विचार महत्त्वाचा आहे. पण त्यासाठी याहून निर्णायक असा पुरावा हवा. प्रभुलिंगलीला हे मूळ संस्कृत काव्य केव्हा लिहिले गेले हे समजले तर त्याची विश्वसनीयता अजमावता

येईल. त्यावर आधारलेले कानडी काव्य पंधराव्या शतकातील आहे हे ढेरे यांनी येथे म्हटले आहेच, म्हणजे कानडी अनुवाद गोरक्षांनंतर चारपाच शतकांनी केला गेला आहे. मूळ संस्कृत काव्य कोणी व केव्हा लिहिले आहे हे समजल्याशिवाय त्यावर आधारून काढलेले सिद्धान्त ऐतिहासिक दृष्ट्या पत्करता येतात की नाही हे ठरवता येत नाही.

या संदर्भात आणखी एक गोष्ट ध्यानात घेण्यासारखी आहे. अल्लमप्रभूंच्या उपदेशामुळे गोरक्षनाथांमध्ये वर वर्णन केल्याप्रमाणे काही मूलभूत परिवर्तन घडून आले असेल, तर वीरशैव पंथाविषयी त्यांना विशेष आदराची भावना असावयास हवी, निदान त्यांनी प्रतिकूल उद्‌गार काढल्याचे उल्लेख तरी आढळता कामा नयेत. गोरक्षांच्या वाणीत लिंगधारकांविषयी "अत्रतत्र निषेधाचा सूर आढळतो" हे ढेरे सांगतात, पण तो ध्यानात घेण्यासारखा नाही असे सुचवतात; तो "स्वमताविषयीच्या एकान्तिक निष्ठेतून प्रकटलेला आहे" असे मानता येण्यासारखे आहे, असे गोरक्षांचे इतरत्र जे काही उद्‌गार आढळतात त्यांवरून ते ठरवतात. गोरक्षांच्या हिंदी वाणीत लिंगोपासकांचा निषेध आहे, तेथे त्यांच्या दृष्टीपुढे "बाह्यवेषधारी दांभिक शैव आहेत" असे ढेरे म्हणतात आणि आपल्या म्हणण्याच्या समर्थनासाठी गोरक्षांचे एक पद संपूर्ण उद्‌धृत करतात, की ज्यामध्ये लिंग संज्ञेचा वापर त्यांनी जिव्हाळ्याने केलेला आहे असे ढेरे यांना वाटते (पृष्ठे १०४–५). अडचण अशी की, हे पद गोरक्षांचे कशावरून ? ज्या महाराष्ट्र-सारस्वतावरून हे पद ढेरे घेतात तेथे वि. ल. भावे यांनी "गोरक्षनाथांचे एक पद असे :" एवढेच म्हटले आहे. ते कोठून घेतले आहे, ते गोरक्षांचेच आहे हे कशावरून ठरवावयाचे; याबद्दल भावे काहीच सांगत नाहीत. पदातील भाषा उत्तरकालीन वाटते हेही ध्यानात घेण्यासारखे आहे. त्याची भाषा "गंगाजमनी" आहे हा उल्लेख ढेरे यांनीच येथे केलेला आहे.

प्रत्यंतर पुरावा हवा

गोरक्षांच्या दृष्टिकोणात अल्लमप्रभूंमुळे काही बदल झाला हे प्रस्थापित व्हावयाचे असेल, तर त्या दोघांच्या भेटीनंतर नाथपंथाच्या शिकवणुकीमध्ये ध्यानात घेण्यासारखा फरक पडला असे दाखवणे आवश्यक आहे. योगसाधना हा नाथपंथात एक महत्त्वाचा भाग होता हे खरे आहे, पण केवळ कायसिद्धीवर म्हणजे शरीर चिरंजीव करण्यावर त्याचा सारा भर होता असे दिसत नाही. त्यांच्या शिकवणुकीत इतर अनेक महत्त्वाच्या गोष्टी आहेत. ज्ञानेश्वरीतील हठयोगाचे वर्णन हा नाथपंथाचा वारसा असेल तर तेथे कुंडलिनीजागृती व तीद्वारा अद्वैतसाक्षात्कार यांवर भर आहे, शरीर चिरंजीव करण्यावर नाही. त्याचप्रमाणे अल्लमांच्या द्वारा नाथपंथात काही महत्त्वाचे परिवर्तन झाले असे सिद्ध व्हावयाचे असेल, तर त्यासाठी वीरशैवांच्या ग्रंथांतील आधारांबरोबर नाथपंथीय ग्रंथांतील आधार मिळावयास हवेत. अल्लमांना काही विशेष आदराचे स्थान असल्याचा उल्लेख जर नाथपंथी ग्रंथांमध्ये आढळून आला, तर तो महत्त्वाचा मानावा लागेल. तसे काही ढेरे दाखवीत नाहीत. गोरक्षनाथांची अपार लोकप्रियता

ध्यानात घेऊन आपल्या पंथाच्या संस्थापकांचा प्रभाव त्यांच्यावरही पडला होता, अशी केवळ चमत्कारावर आधारलेली कथा प्रभुलिंगलीलेच्या कर्त्याने कशावरून सांगितली नसेल ? असेच घडले असेल असा आग्रह धरण्याचे कारण नाही, पण अशा उलट दृष्टीनेही हा सिद्धान्त तपासून पाहावा लागेल.

वेन्द्रे यांच्या ज्या लेखाचा आधार ढेरे यांनी घेतला आहे त्याचा मूळ उद्देश, ज्ञानेश्वरपूर्वकालीन कानडी वाङ्मयाची माहिती देऊन ते मराठी वाङ्मयापेक्षा अधिक प्राचीन व अधिक समृद्ध आहे हे दाखवण्याचा आहे. अल्लमगोरक्ष यांच्या भेटीचा त्यांनी केलेला उल्लेख केवळ आनुषंगिक आहे. हे सारे ऐतिहासिक दृष्ट्या प्रस्थापित होते असा दावा त्यांनी केलेला नाही. प्रभुलिंगलीलेत वर्णिलेल्या या अद्‌भुत भेटीचा सारा वृत्तान्त देऊन त्या आधारे ढेरे असे म्हणतात की, “ गोरक्षनाथ अल्लमप्रभूंच्या चरणी विलीन झाले. अल्लमप्रभूंनी त्यांना शिवज्ञानाने परिपूर्ण करून शिवदीक्षा दिली” (पृष्ठ १०३). प्रश्न असा सुचतो की, मच्छिन्द्रांकडून पूर्वी दीक्षा घेतली असूनही गोरक्षांनी पुन्हा अल्लमांकडून दीक्षा घेतली असे मानावयाचे का ? तसे असेल तर याला वीरशैव पंथाबाहेरच्या व विशेषतः नाथपंथीय वाङ्मयातील प्रत्यंतरपुरावा मिळण्याची आवश्यकता आहे. ही जी शिवदीक्षा अल्लमांनी दिली तीमध्येच षट्स्थल-सिद्धान्ताचा समावेश असेल, तर असा पुरावा मिळणे अधिक आवश्यक आहे. प्रभु-लिंगलीले हा ग्रंथ वेंद्रे यांना माहीत असणारच. पण ते मात्र आपल्या उपर्युक्त लेखामध्ये “ गोरक्षनाथाचा पराभव अल्लमाने केला असेल नसेल ” असे शंकास्पद विधान करतात व लगेच पुढे म्हणतात की, “ परंतु गोरखनाथ मात्र अल्लमांच्या प्रभावशाली चरित्रावरून बोध शिकला. ” म्हणजे पराभवाची कथा बाजूला टेवून, गोरक्षनाथांवर अल्लमांचा प्रभाव पडला एवढ्यापुरते मर्यादित विधान वेंद्रे यांनी केले आहे. ढेरे मात्र हे सारे विवेचन संपल्यावर श्रीपर्वताच्या माहात्म्याकडे वळतात व प्रारंभीच म्हणतात की, “ ज्या श्रीपर्वतावर ही ऐतिहासिक महत्त्वाची घटना घडली...” (पृष्ठ १०५). गोरक्षनाथां-मध्ये महत्त्वाचे परिवर्तन घडून आल्यामुळे ही भेट ऐतिहासिक महत्त्वाची होती असा निष्कर्ष ढेरे नोंदवतात. असे वाटते की थोडी घाई होत आहे. असे म्हणण्यासाठी अधिक ठाम व विश्वसनीय पुराव्याची आवश्यकता आहे.

ज्ञा ने श्व री ती ल लिं गां ग सा म र स्य

विसोबांनी षट्स्थलसिद्धान्त इतका स्वीकारला की त्यांनी त्यावर शड्स्छळ ही रचनाच केली. विसोबांचे शिष्य नामदेव, हे विठ्ठलाचे परमभक्त असूनही त्यांना श्रीपर्वत डोळ्यांनी पाहण्याची तळमळ लागून राहिलेली होती, असे वर्णन करणारा एक अभंग ढेरे यांनी दिला आहे (पृष्ठ १०८). हा अभंग नामदेवांचाच आहे ना ही शंका तर राहतेच, कारण अभंगांच्या कर्तृत्वाबाबत अशी शंका नेहमीच उत्पन्न होते. आणि समजा, हा नामदेवांचा आहे; तरी त्यांच्या एकूण रचनेमध्ये या अभंगाचे स्थान व महत्त्व काय हे ध्यानात घेणे अधिक आवश्यक आहे. वीरशैव सिद्धान्ताचा मराठी

संतांवर कसा प्रभाव पडला होता हे स्पष्ट करण्यासाठी ढेरे यांनी येथे ज्ञानेश्वरीतील दोन ओव्या उद्धृत केल्या आहेत. लिंगांगसामरस्य ही वीरशैव परिभाषेतील एक महत्त्वाची कल्पना आहे. लिंग म्हणजे शिव, अंग म्हणजे जीव आणि सामरस्य म्हणजे त्या दोहोंचे ऐक्य. ढेरे यांनी उद्धृत केलेल्या ज्ञानेश्वरीतील ओव्या सहाव्या अध्यायातील आहेत. कुंडलिनीशक्ती सहा चक्रांचा भेद करून ब्रह्मरंध्रापर्यंत येते. ज्ञानेश्वर वर्णन करतात, —

मग ब्रह्मरंध्रि थिरावौनि । अहंभावाचिया बाह्या पसरुनि ।
परमात्मलिंगा धावौनि । आंगा घडे ॥
तव महाभूतांची जवनीक फिटे । मग दोहोंसीही होय झटे ।
तेथ गगनासकट आटे । समरसि तिये ॥ ६. ३०५–६

ढेरे म्हणतात की, “परमात्मलिंग हा शब्द शिवतत्त्ववाचक आहे हे उघड आहे.” हे त्यांचे म्हणणे बरोबर आहे. आंगा घडणे म्हणजे मिळून जाणे, एकरूप होणे, असे ते म्हणतात तेही ठीक आहे. पण त्यानंतर ते सांगतात की, “‘परमात्मलिंगा धावौनि आंगा घडे’ याचा सरळ अर्थ ‘लिंगांग ऐक्य घडते’ असाच होईल” (पृष्ठ ११०). ज्ञानेश्वरांनी ‘समरस’ (—सामरस्य) ही संज्ञा वापरली आहेच, असा आणखी आधारही ढेरे घेतात.

वीरशैव तत्त्वज्ञानात वर्णिलेले लिंगांगसामरस्य येथे ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत आहे असा ढेरे यांचा अभिप्राय आहे. पण परमात्मलिंग या पदात लिंग हा शब्द आलेला असला तरी ‘आंगा घडे’ म्हणजे मिळून जाते, एकरूप होते असा अर्थ ढेरेच करतात व ते संयुक्त क्रियापद आहे. त्यातील ‘अंग’ हे पद वेगळे काढता येणार नाही, ते वेगळे काढले तर ‘घडे’ या पदाला तसा अर्थही उरत नाही. परमात्म्याशी एकरूप होणारी वस्तू येथे ज्ञानेश्वरांच्या दृष्टीने कुंडलिनी शक्ती आहे, वीरशैव तत्त्वज्ञानातील अंग नाही हेही विसरता येत नाही. ‘आंगा’ हा शब्द त्यांनी अंग या अर्थाने घातला आहे असे म्हणता येणार नाही. ती कुंडलिनी परमात्म्याशी समरस होते, तेव्हा पंचमहाभूतांचा पडदा नाहीसा होऊन सर्वांत सूक्ष्म अशा आकाशतत्त्वासकट ती शक्ती लोप पावते, भिन्नत्वाने उरत नाही; असे वर्णन ज्ञानेश्वर करतात. त्यामध्ये समरस या शब्दावर भर नसून अद्वैतावर भर आहे. वीरशैव तत्त्वज्ञानातील परिभाषेची नकळत आठवण करून देणारे हे वर्णन आहे असे म्हणणे वेगळे, आणि लिंगांगसामरस्य ही त्या तत्त्वज्ञानातील कल्पनाच ज्ञानेश्वरांना येथे अभिप्रेत आहे असा सिद्धान्त करणे वेगळे. कुंडलिनीजागृतीच्या या साऱ्या वर्णनावर नाथपंथातील विचारसरणीचा प्रभाव आहे. “पिंडे पिंडाचा ग्रासु । तो हा नाथसंकेतीचा दंशु” असे याच्या थोडे आधी, तर “तेवी पिंडाचेनि मिषें । पदीं पद प्रवेशे ।” असे याच्यानंतर लगेच ज्ञानेश्वरांनी म्हटले आहे (६.२९१, ३०८). मागचापुढचा संदर्भ व एकंदरीत येथील वर्णनात आलेले सारे तपशील इतक्या स्पष्टपणे नाथपंथातील विचारांना अनुसरून असताना, ज्ञानेश्वरांना येथे लिंगांगसामरस्य अभिप्रेत आहे असे ढेरे म्हणतात हे खरोखरी नवल आहे. ज्ञाने-

श्वरांचा एक अभंग, त्यांच्या नावावर असलेला पंचीकरण या नावाचा एक ग्रंथ व त्याला आधार म्हणून आणखी एक अभंग, यांचा उल्लेख ढेरे करतात. पण अभंगाचे कर्तृत्व संशयित राहते, तर पंचीकरण हा ग्रंथ ज्ञानेश्वरांचा आहे हे सर्वमान्य झालेले नाही. त्यामुळे हे सारे आधार अखेर डळमळीत राहतात, त्यांतील एकही आधार निर्विवादपणे पत्करावा असा नाही.

ज्ञानेश्वरांवरील वीरशैवांचा संस्कार सिद्ध करण्यासाठी याहून अधिक बलवान प्रमाणे द्यावी लागतील, तशी मिळणे कठीण दिसते. कारण तशी ती मिळाली असती तर ढेरे यांनी त्यांचा येथे खचितच उल्लेख केला असता. हठयोगातील परिभाषेचा प्रभाव ज्ञानेश्वरांवर आहे हे जसे आपण ज्ञानेश्वरीतील विविध उल्लेखांवरून म्हणू शकतो, तसे काही वीरशैवांच्या संस्काराबाबत म्हणता येत नाही. आपला मुद्दा प्रस्थापित करण्यासाठी मुक्ताबाईच्या नावावरील पंधरा ओव्यांचे एक स्फुट काव्य ढेरे येथे उद्धृत करतात. पण त्याबाबतही ही रचना मुक्ताबाईची कशावरून, हा प्रश्न मनात येतोच. ढेरे लिहितात, " ज्ञानदेव–मुक्ताबाईच्या नावावरील कृतीत ही वीरशैवांची परिभाषा योगानुभवाच्या अभिव्यक्तीसाठी वापरली जावी आणि मराठी भागवतपरंपरेत या कृतीचे गायन–वाचन श्रद्धेने होत राहावे, ही वस्तुस्थिती वीरशैवांच्या सूक्ष्म प्रभावाची द्योतक आहे, यात संशय नाही " (पृष्ठ ११३). या वाक्यातील अतिरंजितता सहज ध्यानात येण्यासारखी आहे. " ज्ञानदेव–मुक्ताबाईच्या " या शब्दानंतर " नावावरील " असा एक शब्द ढेरे यांनी घातला आहे हे त्यातल्या त्यात ठीक आहे. योगानुभवाची एकूण वर्णने ज्ञानदेव–मुक्ताबाईंनी किती स्थळी केली व त्यांपैकी किती ठिकाणी त्यांनी वीरशैवांची परिभाषा वापरली, हे तपासून पाहिल्याशिवाय वीरशैवांचा प्रभाव त्यांच्यावर किती प्रमाणात होता हे ठरवता येणार नाही. एखाद्या अपवादात्मक ठिकाणी लिंगांगसामरस्याची आठवण करून देणारा भाग आला किंवा पाचसात स्थळी लिंग हा शब्द दुसऱ्या शब्दाशी जोडून आला, तर तेवढ्या आधारावर " ज्ञानदेवांच्या विचारविश्वावर वीरशैव संस्कार " होता असा निष्कर्ष काढता येत नाही.

गोरक्षशिष्या मुक्ताबाई

विसोबांनी शडूस्थळमध्ये दिलेल्या आपल्या परंपरेत चांगदेवांचे गुरुपद भूषविणारी मुक्ताई ही गोरक्षशिष्या आहे असा उल्लेख केला आहे. पण याचबरोबर ज्ञानेश्वर-भगिनी मुक्ताबाईस चांगदेवांनी गुरुस्थानी मानल्याची नोंद इतरत्र आली आहे, इतकेच नव्हे तर स्वतः मुक्ताबाईने चांगदेवांचा उल्लेख आपला शिष्य म्हणून केलेला आढळतो. त्यामुळे चांगदेवांची गुरू ही गोरक्षशिष्या मुक्ताई की ज्ञानेश्वर-भगिनी मुक्ताबाई असा प्रश्न उत्पन्न होतो. एकांककाळात चक्रधरांना एक मुक्ताई योगिनी भेटली होती अशी लीळाचरित्राची साक्ष आहे, ही मुक्ताई कोण असाही प्रश्न उभा राहतो. हा सारा गुंता सोडवण्याचा कसोशीचा प्रयत्न ढेरे या ग्रंथात करतात. या विषयावर त्यांनी यापूर्वीही लेखन केले आहे. येथे त्यांचे या बाबतीतील म्हणणे

सुसूत्रपणे पाहावयास मिळते व इतर प्रश्नांशी त्याचे गुंतलेले धागेही दृष्टीसमोर येतात, हा लाभ आहे.

गोरक्षनाथांची शिष्या मुक्ताई श्रीपर्वतावर राहिली असताना तेथे तिची चक्रधरांशी भेट झाली, असे ढेरे म्हणतात. त्या भेटीचा उल्लेख एकांकात येतो, तसाच दुसऱ्या एका अप्रसिद्ध लीळेत येतो. या भेटीबाबत एक शंका अशी येते की, एकांकातील लीळेमध्ये चक्रधरांची भेट झाल्यावर "इतुकेही तप केले, तयाचे फळ आजि आले" असे उद्‌गार मुक्ताई काढते. हे उद्‌गार धन्यतेचे आहेत, आपला जन्म सफल झाला अशा भावनेचे द्योतक आहेत. या भेटीच्या वेळी चक्रधर प्रसिद्ध पुरुष झालेले नव्हते. महानुभाव पंथाचे प्रवर्तन त्यांनी केले व त्यांना लोकमानसात काही स्थान प्राप्त झाले; ही घटना यानंतरची आहे. मुक्ताई तर तपोवृद्ध योगिनी होती. आणि तिला साक्षात गोरक्षनाथांचा सहवास व उपदेश लाभला होता. चक्रधरांची परंपरा थोडीफार नाथसंप्रदायात पोचत असली तरी त्या पंथात त्यांना कधी काही महत्त्वाचे स्थान होते असे मानता येत नाही. मग मुक्ताई योगिनीने चक्रधरांच्या भेटीत एवढे साफल्याचे उद्‌गार का काढावेत? का ते उद्‌गार मुक्ताईच्या विनम्र वृत्तीचे द्योतक व कोणीही साधुसंन्यासी दिसल्यावर काढले जातील असे केवळ औपचारिक स्वरूपाचे मानावेत?

मुक्ताईच्या भेटीच्या स्थानाबाबत सालबर्डीचा डोंगर आणि श्रीपर्वत असा गोंधळ महानुभावी पंथीयांत का व्हावा, असाही एक प्रश्न सुचतो. ढेरे त्याचे उत्तर असे देतात की, श्रीपर्वतावर जाण्याची – कारण "तो तेलंग देश, तेथ अवधुत मान्य" – चक्रधरांनी आपल्या अनुयायांना बंदी केली होती. ही बंदी त्यांनी का करावी? केवळ तेथे अवधूत मान्य होते म्हणून? चक्रधरांच्या वास्तव्याने वा केवळ त्यांच्या पदस्पर्शाने पावन झालेले हरएक स्थान महानुभावीयांना पूजार्ह वाटते, ही भावना निर्माण करण्यास स्वतः चक्रधरांची शिकवणही कारणीभूत झालेली आहे. मग जेथे बारा वर्षे वास्तव्य केले त्या श्रीपर्वताचाच त्यांनी अपवाद का करावा? ही शंका मनात घोळत राहते. श्रीपर्वतावर चक्रधरांना जर कोणी मुक्ताई भेटलीच असेल तर ती गोरक्षनाथांची शिष्या नसावी, कोणी वेगळी असावी; असे मानावे का? कर्नाटकातील वीरशैव पंथामधील ज्या तेहतीस शरणिनींनी वचनवाङ्मयात भर घातली त्यांपैकी काहींची नावे, ढेरे यांनी बेंद्रे यांच्या ज्या लेखाचा आधार घेतला आहे, त्यात आली आहेत. त्यांमध्ये मुक्तायक्का असे नाव येते. तिचा काळ कोणता हे पाहावे लागेल, पण या संदर्भात तिची आठवण होते. मुक्ताईची कथा सांगणारी जी एक अप्रसिद्ध लीळा ढेरे उद्धृत करतात तीमध्ये काही अद्‌भुततेचा भाग आहे. एकांकातील लीळेतही मुक्ताईचा जटाभार भूमीपर्यंत असल्याचा, सर्व अंगावर लव असल्याचा व नखे अतिशय वाढली असल्याचा उल्लेख आहे. अशा अतिशयोक्तिपूर्ण वर्णनामुळे लीळेतील तपशिलाबाबत अचूकपणाच्या दृष्टीने संशय उत्पन्न होतो.

ज्ञानेश्वरभगिनी मुक्ताबाई

ढेरे यांचे म्हणणे असे की, गोरक्षशिष्या मुक्ताई योगिनी पुढे केव्हातरी महाराष्ट्रात आली, तिने चांगदेवांना उपदेश दिला व त्यानंतर इकडेच ती समाधिस्थ झाली. तिची व चांगदेवांची कुठे, कधी भेट झाली याबद्दल ढेरे काही बोलत नाहीत. या चांगदेवांचा पुढे ज्ञानेश्वरांशी संबंध आला व त्यांची धाकटी बहीण जी मुक्ताई तिच्या पारमार्थिक अधिकारामुळे प्रभावित होऊन चांगदेव तिच्या ठायी आपली गुरू जी मुक्ताई योगिनी तिला पाहू लागले, केवळ विशीत येत असलेली ही ज्ञानेश्वरांची धाकटी बहीण त्या तपोवृद्ध योगिनीचा अवतार आहे अशी त्यांच्या मनाची धारणा झाली. चांगदेव हे या वेळी वयाने कितीतरी मोठे, किंबहुना चांगले वृद्धच असणार. हे लक्षात घेता व गुरूविषयी असणारी त्या काळची ऐकांतिक निष्ठा ध्यानात घेता हे एकदम पत्करणे अवघड जाते. शिवाय ढेरे यांचा हा केवळ एक तर्क आहे हे विसरता येत नाही. चांगदेवांची ही धारणा मुक्ताबाईनेही पत्करली असे म्हणावयास हवे, कारण तिने चांगदेवांचा शिष्य म्हणून उल्लेख केला आहे असे आढळते. ज्ञानेश्वरभगिनी मुक्ताबाई हीच चांगदेवांची गुरू ही समजूत महाराष्ट्रात इतकी दृढ झाली की, गोरक्ष-शिष्या मुक्ताईचे विस्मरणच होऊन गेले; असे ढेरे यांचे म्हणणे आहे. ही कल्पना त्यांना अतिशय प्रिय होऊन गेली असे दिसते. कारण या साऱ्या विवेचनाचा समारोप करताना प्रथम ते म्हणतात की, चांगदेवांनी निवृत्तिनाथशिष्या मुक्ताबाईला आपल्या पूर्वगुरूचा अवतार म्हणून स्वीकारले आणि पुढे चारसहा ओळीनंतर ते गोरक्षशिष्या मुक्ताबाईबद्दल लिहितात, " खरे म्हणजे तिने आपले सर्व तेज ज्ञानेश्वरभगिनी मुक्ताबाईच्या ठायी संक्रमित केले. आपले सर्वश्रेष्ठ 'श्रेय' तिने नव्या मुक्ताबाईला समर्पित केले " (पृष्ठ १३५). प्रत्यक्ष गुरू नसतानाही चांगदेवांनी आपले गुरुपद ज्ञानेश्वरभगिनी मुक्ताबाईस दिले एवढा तर्क करून ढेरे थांबत नाहीत, तर त्या आद्य मुक्ताई योगिनीनेही आपले श्रेय तिला समर्पित केले, असे विधान ते करतात. आपण इतकेच ध्यानात ठेवायचे की, ही ढेरे यांची काव्यात्म शैली आहे.

पण हे काव्यात्म वर्णन एवढ्या मर्यादेत राहत नाही. " चांगा वटेश्वर " या पुढच्या प्रकरणात ढेरे असे लिहितात की, " ज्ञानेश्वरभगिनी मुक्ताई ही गोरक्षशिष्या मुक्ताईचाच पुनरवतार मानली गेल्यामुळे, चांगदेव हे आद्य मुक्ताईच्या महासमाधी-नंतर केव्हातरी ज्ञानेश्वरभगिनी मुक्ताईच्या रूपात गुरुसहवास अनुभवू लागले असावेत हे आपण मागे विस्ताराने पाहिले आहे " (पृष्ठ १४९). या वाक्याचा सारा रोखच वेगळा आहे हे तात्काल जाणावे. त्याच्या पूर्वार्धात असा आभास उत्पन्न होतो की, ज्ञानेश्वरभगिनी मुक्ताबाई ही गोरक्षशिष्या मुक्ताई योगिनीचा अवतार अशी त्या वेळच्या समाजाची सार्वत्रिक समजूत होती, कारण "पुनरवतार मानली गेल्यामुळें" असे शब्द ढेरे योजतात; चांगदेवांनी तसे मानल्यामुळे असे ते म्हणत नाहीत. त्यामुळे एकूण वाक्याचा अर्थ असा होतो की, ज्ञानेश्वरशिष्या मुक्ताबाई ही गोरक्षशिष्या मुक्ताईचा

अवतार आहे या सार्वत्रिक समजुतीचा परिणाम चांगदेवांवर होऊन ते तिच्या ठायी आपली गुरू जी आद्य मुक्ताई तिला पाहू लागले. ढेरे प्रथम काही अनुमान करतात आणि नंतर ते अनुमान म्हणजेच जणू प्रस्थापित झालेला सिद्धान्त असे मानून त्याच्या आधारे पुढचे अनुमान करतात, या पुढच्या अनुमानालाही पुढे सिद्धान्तरूप प्राप्त होण्याची शक्यता असतेच. ऐतिहासिक प्रमाणांवर आधारलेले विवेचन करावयाचे असते तेव्हा ही पद्धत योग्य ठरत नाही, तेथे अधिक नेमकेपणाची व काटेकोरपणाची आवश्यकता असते.

मुक्ताई – चांगदेवांचा प्रभाव

गोरक्षशिष्या मुक्ताई योगिनी महाराष्ट्रात फार काळ राहिली नसावी असे ढेरे यांचे अनुमान आहे आणि तरीही चांगदेवांच्या द्वारा तिचा प्रभाव महाराष्ट्राच्या सर्व भागांत पसरला, असे त्यांनी म्हटले आहे. तिची परंपरा दाखवणारा एक मोठा वंशवृक्षच त्यांनी एका स्वतंत्र मोठ्या पृष्ठावर दाखवलेला आहे. तो सुमारे पंचवीस पिढ्यांपर्यंत पसरलेला आहे. या परंपरेमध्ये सुप्रसिद्ध नित्यानंदैक्यदीपिकाकार शिवकल्याणही आहेत. आता अनुभवामृतावरील सर्वमान्य अशी टीका लिहिणारे जे शिवकल्याण त्यांच्यावर योगिनी मुक्ताईचा प्रभाव होता असे म्हणावयाचे, का ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचा होता म्हणावयाचे ? ढेरे यांच्या मांडणीनुसार पाहिले तर शिवकल्याण हे योगिनी मुक्ताईच्या परंपरेतील, तिचे गुरू जे गोरक्षनाथ त्यांच्यावर अल्लमप्रभूंच्या उपदेशाचा ठसा उमटलेला, मुक्ताईवर षट्स्थलसिद्धान्ताचा परिणाम झालेला, तो षट्स्थलसिद्धान्त विसोबांच्या शडूस्थळ या ग्रंथात प्रकट झालेला, मुक्ताई चक्रधरांच्या दर्शनाने आपला जन्म सफल झाला असे म्हणणारी तेव्हा त्यांचाही परिणाम तिच्यावर झालेला असणारच. हा सर्व मागचा भाग ध्यानात आणला तर चित्र असे उभे राहते की, शिवकल्याणांवर गोरक्षनाथांमुळे नाथ, अल्लमांमुळे वीरशैव तर मुक्ताईमुळे आणखी काही विचार, असा सर्वांचा ठसा आढळणार; किंवा आढळावयास हवा. पण शिवकल्याण तर ज्ञानेश्वरांचा एकमेव प्रभाव घेऊन उभे राहिलेले दिसतात आणि ते ज्ञानेश्वर शिवकल्याणांची गुरुपरंपरा मागे पाहात गेले तर, योगिनी मुक्ताईहून निराळ्या शाखेत आढळतात. शिवकल्याणांहून अधिक प्रसिद्ध नामदेव. हेही योगिनी मुक्ताईच्या परंपरेत येतात. त्यांच्यावर वारकरी पंथाचा, पंढरीच्या विठ्ठलाचा व ज्ञानेश्वरांचा प्रभाव अधिक मानावयाचा की नाथ, वीरशैव या पंथांचा व योगिनी मुक्ताईचा मानावयाचा ? नामदेवांची गुरुपरंपरा विसोबांच्या द्वारा योगिनी मुक्ताईकडे जाते हे ठीक, पण तेवढ्यावरच भर दिला तर ते नामदेवांचे तत्त्वज्ञान आणि व्यक्तिमत्त्व समजण्याच्या दृष्टीने कितीसे उपकारक ठरेल ? आणि तसे ते ठरत नसेल तर त्यांना योगिनी मुक्ताईच्या प्रभावक्षेत्रात कसे टाकता येईल ? केवळ एखादी गुरुपरंपरा किंवा शिष्यपरंपरा अमुक आहे एवढ्यावर, त्या परंपरेतील सर्व व्यक्तींवर आणि त्या व्यक्ती महाराष्ट्राच्या निरनिराळ्या भागांत राहणाऱ्या आहेत म्हणून त्या सर्व भागांवर त्या परंपरेच्या

आद्यस्थानी किंवा एखाद्या महत्त्वाच्या स्थानी असलेल्या व्यक्तीचा प्रभाव आहे असा निष्कर्ष काढणे सयुक्तिक ठरत नाही. प्रभाव निश्चित करताना इतर अनेक गोष्टींचा विचार करणे आवश्यक असते.

महाराष्ट्रात फार काळ वास्तव्य न करूनही या योगिनी मुक्ताईचा प्रभाव सर्वत्र पडला, अशी जी एक समजूत ढेरे यांची होऊन गेली आहे तिची त्यांना एक मोहिनीच पडलेली आहे. तिच्या कर्तृत्वाचे दर्शन घडविताना ग्रंथाच्या अखेरीस ते लिहितात, " महाराष्ट्रातल्या या राजकन्येने नाना आपदा-विपदांना तोंड देऊन मालवभूमीत राजोपभोग व्रतस्थपणे उपभोगून आणि ऐन वयात योगिनी बनून आपले पुढचे प्रदीर्घ जीवन श्रीपर्वतावरील कर्दळीवनात व्यतीत केले आणि चांगा वटेश्वरांना प्रबोधून, त्यांच्या द्वारा अवघ्या महाराष्ट्रभूमीच्या मांडवावर प्रबोधाचा प्रफुल्ल मोगरा पसरविला " (पृष्ठ ३०९). ढेरे यांची शैली काव्यात्म आहे हेच खरे. चांगदेवांचे वर्णन करताना त्यांनी म्हटले आहे, " चांगदेव हे शिवयोगिनी मुक्ताईचे श्रेष्ठ शिष्य होत. त्यांच्या द्वारा मुक्ताईची बोधपरंपरा साऱ्या महाराष्ट्रभर पसरली...... कदाचित प्रयत्नान्ती उद्या या परंपरेतील इतरांचीही जीवने आणि वचने उजेडात येतील आणि चांगदेवांच्या प्रभावशालित्वाच्या आणखी असंख्य खुणा प्रकट होतील " (पृष्ठे १४९, १५०). महाराष्ट्राच्या आध्यात्मिक व वाङ्मयीन जीवनात चांगदेवांना इतके महत्त्व आहे असे इतिहासाची साक्ष आज तरी नाही. मुक्ताई-चांगदेवांचा जो काही परिणाम झालेला दिसतो त्याचे वर्णन या शब्दांत केल्यावर ज्ञानेश्वर-तुकारामांच्या प्रभावाचे चित्र उभे करताना कोणत्या शब्दांची योजना करावयाची, असे मनात येते. आणखी माहिती उजेडात आल्यावर चांगदेवांच्या " प्रभावशालित्वाच्या असंख्य खुणा प्रकट होतील " असे ढेरे म्हणतात. हे विधान भविष्यकाळाविषयी आहे, त्याबद्दल आता काय बोलणार ?

निष्कर्षातील मर्यादा

विसोबांनी शडूस्थळ या नावाचे स्वतंत्र प्रकरण लिहिले किंवा चांगदेवांच्या तत्त्वसार या ग्रंथावर वीरशैवांच्या विचारांची काही छाया आहे, या गोष्टींचा प्रामुख्याने आधार घेऊन ढेरे असा निर्णय करतात की, " गोरक्षनाथांच्या परंपरेमध्ये षट्स्थलसिद्धान्त आत्मीयतेने स्वीकारला गेला आहे " (पृष्ठे १०३-४) आणि मराठी वाङ्मयातही तो विचार आलेला आहे. पण वीरशैव संप्रदाय सामान्यपणे वेदांचे प्रामाण्य न मानणारा आहे तर विसोबा वारकरी संप्रदायाने प्रभावित झालेले आहेत, असे कुरुंदकरांनी प्रस्तावनेत साधार म्हटलेले आहे (पृष्ठ २१). विसोबांचे शडूस्थळ ढेरे यांच्या या ग्रंथाबरोबरच अभ्यासकांसमोर आले असते तर या बाबतीत निश्चयाने काही बोलता आले असते. पण एवढे म्हणता येईल की, केवळ षट्स्थलासारखा एखादा विचार आलेला आहे किंवा अमुक एक गुरुपरंपरा आहे, एवढ्या आधारावर विसोबांनी वीरशैव तत्त्वज्ञानाचा अंगीकार केला आहे असे म्हणता येणार नाही. त्यासाठी आणखी काही गोष्टी पाहाव्या लागतील. ज्ञानेश्वरांची गुरुपरंपरा नाथसंप्रदायाची आहे आणि

आपल्या गीताटीकेत त्यांनी कुंडलिनीयोग अतिशय सविस्तर वर्णन केला आहे, एवढ्याचाच आधार घेऊन त्यांच्या एकूण तत्त्वज्ञानाबद्दल कोणी काही निष्कर्ष काढू पाहील तर त्यामध्ये गफलत होण्याची शक्यता आहे हे आपण जाणतो. शंकराचार्यांची बहुतेक सारी परिभाषा ज्ञानेश्वर वापरतात आणि अद्वैतच मांडतात, पण तरी त्यांच्या अद्वैताचा गाभा शंकराचार्यांहून वेगळा आहे आणि त्यांची शक्तीची संकल्पना वेदान्तातील मायेच्या कल्पनेशी संपूर्णपणे जुळणारी नाही; असे आढळून येते. टिळकांनी शंकराचार्यांचा मायावाद व विश्वाचे मिथ्यात्व जसेच्या तसे पत्करले आणि तरी निष्काम कर्माची महती त्यांनी सांगितली, हे ध्यानात घेण्यासारखे आहे.

सत् म्हणजे ब्रह्म, चित् म्हणजे माया आणि आनंद म्हणजे ईश्वर अशी चक्रधरांच्या सूत्राशी व म्हणून महानुभाव तत्त्वज्ञानाशी जुळणारी परिभाषा विवेकसिंधूत आली आहे, असा एक उल्लेख ढेरे करतात (पृष्ठ २५५). पण चित् म्हणजे माया असा केवळ शब्दार्थ सारखा दिसला तरी महानुभाव तत्त्वज्ञानातील मायेचे स्थान फार निराळे आहे. जे सत् म्हणजे अविनाशी आहे, ज्याच्या ठायी कोणताच धर्म नाही व म्हणून ज्याच्या ठायी स्वतःची जाणीवही नाही ते निर्गुण ब्रह्म; त्या ब्रह्माच्या ठायी असणारी शक्ती ती अनादी शुद्ध माया, तिच्यामुळे आपण ब्रह्म अशी जाणीव त्या निर्गुणाच्या ठायी उत्पन्न होते, जी जी म्हणून जाणीव तो सारा मायेचा धर्म, चित् म्हणजे जाणीव आणि म्हणून चित् म्हणजे माया; आणि या अनादी शुद्ध मायेने युक्त अशा ईश्वराच्या ठायी आपण ब्रह्म अशी जाणीव सतत असते व म्हणून तो नित्य आनंदरूप असतो; असे सत्, चित् व आनंद यांचे एक स्पष्टीकरण अद्वैत वेदान्ताच्या परिभाषेतून दिले जाते. ते ध्यानात घेतले तर विवेकसिंधूतील त्या ओवीचा अर्थ लावण्यासाठी महानुभावांचीच परिभाषा स्वीकारली पाहिजे अशी आवश्यकता राहणार नाही. तेव्हा एखाद-दुसऱ्या ओवीवरून, विचारावरून किंवा सिद्धान्तावरून तत्त्वज्ञानविषयक व्यापक निष्कर्ष काढताना फार सावध राहिले पाहिजे.

ढेरे यांनी या ग्रंथातील आपल्या अध्ययनाला जी मर्यादा घालून घेतली आहे तीमध्ये त्यांनी तत्त्वज्ञानविचार हा येथील विवेचनाच्या कक्षेबाहेर ठेवला आहे (पृष्ठे ६८, ३१२–१३). पण विसोबाच्या शडूस्छळाच्या आधारे ते जे निष्कर्ष काढतात ते निर्विवादपणे प्रस्थापित व्हावयाचे असतील, तर ते तत्त्वज्ञानविचाराच्या प्रकाशात तपासून पाहावे लागतील. किंबहुना केवळ तत्त्वज्ञानविषयक सिद्धान्त तपासून पाहणे हेही अखेर पुरेसे नसते. त्या त्या व्यक्तीची शिकवणूक आणि जीवनचरित्र यांचेही अवलोकन करावे लागते. ज्ञानेश्वर हे संपूर्ण ज्ञानी व केवळ विरक्त, पण तरीही त्यांनी भक्तीचा महिमा सांगितला आणि प्रपंचात राहून स्वधर्माचरण करावे असा उपदेश केला; आणि निष्काम कर्माची व " विश्व हे मोहरे लावण्या "ची आवश्यकता प्रतिपादन करूनही त्यांनी स्वतः अखेर संजीवनसमाधी घेतली. हे सारे भाग ध्यानात घेतल्याशिवाय ज्ञानेश्वरांचे सम्यक् आकलन होऊ शकणार नाही. अल्लमप्रभू, गोरक्षनाथ, मुक्ताई, चांगदेव, विसोबा, आदींच्याबाबत ढेरे यांनी जे विचार व्यक्त केले आहेत ते स्वीकारताना हा

सारा विवेक मनी बाळगावा लागेल. आपण केवळ सांस्कृतिक इतिहासाच्या आकलनाच्या दृष्टीने हे अध्ययन करीत आहोत, असे ढेरे आवर्जून सांगतात (पृष्ठ ६८) आणि त्याच वेळी एका प्रांजळ नम्रपणाने असे म्हणतात की, तत्त्वज्ञानविचार आपण केलेला नाही. यादवकाळातील सांस्कृतिक जीवनाचा विचार करताना, किंबहुना कोणत्याच काळातील संस्कृतीचा विचार करताना, तत्त्वज्ञानाचा विचार इतक्या कटाक्षाने बाजूला ठेवता येईल का; हादेखील एक विचार करण्यासारखा प्रश्न आहे. अधिक नेमकेपणाने बोलावयाचे तर सांस्कृतिक विचार फार व्यापक असतो, या ग्रंथात केलेल्या विवेचनाला तो शब्द यथार्थपणे लावता येईल असे वाटत नाही.

पाशुपत संप्रदायाचा प्रभाव

गोरक्षनाथ–मुक्ताई–चांगदेव या परंपरेतील व्यक्तींचा विचार केल्यानंतर ढेरे चांगदेव राऊळ–गुंडम राऊळ–चक्रधर या परंपरेकडे वळले आहेत. यांतील पहिल्या दोघांबद्दल फारच थोडी माहिती उपलब्ध झाली आहे आणि चक्रधरांबद्दल त्यांच्या पंथीय वाङ्मयात पुष्कळ माहिती आलेली असली, तरी ऐतिहासिक दृष्टीने सारा उलगडा झालेला आहे असे नाही. वज्रयानी, नाथ, कौल, कापालिक, वीरशैव, धातुर्वादी अशा अनेक संप्रदायांतील सिद्ध पुरुषांशी चक्रधरांचा संपर्क आला होता आणि हा संपर्क त्यांच्या श्रीपर्वतावरील वास्तव्यात आला होता, असे ढेरे यांचे म्हणणे आहे. श्रीपर्वता-बद्दल आणि तेथील सिद्धांबद्दल चक्रधरांना एवढे आकर्षण का होते याचे उत्तर त्यांच्या गुरुपरंपरेत सापडेल, असे त्यांनी म्हटलेले आहे. त्यांचे गुरू व परम गुरू या दोघांच्याही नावांत जे राऊळ हे पद आहे, ते त्यांना या दृष्टीने महत्त्वाचे वाटते. चांगदेव राउळांच्या हाती सूप आणि खराटा या वस्तू होत्या, ही केवळ अवधूतत्वाची एक कला की विशिष्ट उपासनाचिह्ने ? गुंडम राऊळ यांना उपदेश करताना चांगदेव राउळांनी त्यांच्या डोक्यावर सूप ठेवले व वर खराट्याने मारले, याचा नेमका अर्थ काय ? चक्रधरांचा महानुभाव संप्रदाय व मातंगीपट्ट संप्रदाय या दोहोंचा काही संबंध जोडला जातो, महानु-भावांची निंदाही त्यामुळे झालेली आहे; या घटनेचे " एखादे गूढ चांगदेव राउळांच्या हातातील सूप–खराट्यामध्ये दडून राहिले असेल काय ? ", असे निरनिराळे प्रश्न उप-स्थित करून " आज तरी या प्रश्नांची निर्णायक उत्तरे देणे कठीण आहे " असे ढेरे यांनी म्हटले आहे (पृष्ठ २०८). एखाद्या विषयाचा शोध घेत असताना त्याच्या मुळाशी जाऊन भिन्नभिन्न प्रश्न उपस्थित करण्याची ढेरे यांची ही प्रवृत्ती प्रशंसनीय आहे, उत्तर मिळत नाही हे सांगण्याचा मोकळेपणाही त्यांनी दाखवलेला आहे.

चांगदेव आणि गुंडम या दोन्ही नावांनंतर येणाऱ्या राऊळ या पदाचा संबंध पाशु-पतांच्या लाकुल संप्रदायाशी ढेरे यांनी नेऊन भिडवला आहे. किंबहुना महाराष्ट्रातील विविध संप्रदायांचा व कर्नाटकातील वीरशैव पंथाचा धागा अखेर इसवी सनाच्या सातव्या आठव्या शतकापर्यंत दक्षिणेत सर्वत्र अतिशय प्रभावी असलेल्या पाशुपत संप्रदायाशी जाऊन पोचतो, असे त्यांचे म्हणणे आहे आणि " पाशुपत शैव

संप्रदायाचा इतिहास, तत्त्वज्ञान आणि आचारधर्म यांचा अभ्यास करून त्या पार्श्व-भूमीवर यादवकालीन महाराष्ट्राच्या इतिहासाची कूटे उलगडणे शक्य आहे" असे आपले मत त्यांनी व्यक्त केलेले आहे (पृष्ठ २१९). मूळ पाशुपत संप्रदाय, त्याची लकुलीश शाखा, तीमधून नाथसंप्रदायाची रावळ शाखा, तिचा चांगदेव राऊळ व गुंडम राऊळ यांच्याशी संबंध, त्या पार्श्वभूमीवर पुढे चक्रधरांचा महानुभाव संप्रदाय, कर्नाटकातील वीरशैव पंथाची पार्श्वभूमीही या पाशुपतात, त्या वीरशैवातील षट्स्थल-सिद्धान्ताची छाया चांगा वटेश्वर व विसोबा खेचर यांच्यावर, नाथसंप्रदायावरही अल्लमप्रभूंमुळे वीरशैवांची काही छाप, त्याच नाथसंप्रदायाचा ठसा ज्ञानेश्वर आदींवर; अशी ही मूळ पाशुपत संप्रदायातून निघालेली भिन्नभिन्न संप्रदायांची साखळी ढेरे यांच्या मनासमोर असलेली दिसते. महानुभावांनी लाकुल पाशुपतांसाठी ज्ञानमार्ग ही संज्ञा वापरली आहे; मुंडीदर्शन व न्यायमत हे शब्द आपल्या संप्रदायाला उद्देशून वापरलेले असले तरी त्यांचा पाशुपताशी असलेला संबंध मात्र महानुभाव संप्रदायात सांगितलेला नाही; असाही तपशील ढेरे देतात (पृष्ठे २१३–१५). हे सारे विवेचन अतिशय गुंता-गुंतीचे आहे, त्यात अनेक धागे एकमेकांमध्ये मिसळून गेलेले आहेत. अनेक मतांचा, पंथांचा, विचारप्रवाहांचा, त्याचबरोबर भिन्नभिन्न व्यक्तींच्या धार्मिक जीवनातील घटनांचा संदर्भ त्यात येतो. ढेरे यांचे अवलोकन किती सूक्ष्म आहे आणि त्यांची शोधक बुद्धी किती दिशांनी आपल्या प्रतिपाद्य विषयाचा वेध घेत राहते, याचा प्रत्यय त्यामध्ये येतो.

हे सारे विवेचन वाचीत असताना आपल्याही मनात काही प्रश्न उत्पन्न होतात. चांगदेव राऊळ हे लाकुल पाशुपत संप्रदायाचे अनुयायी होते असे ढेरे यांनी म्हटले आहे. ते मूळ फलटणचे, तेथे असतानाच त्यांनी लाकुल पाशुपत मताचा स्वीकार केला होता का? तसे असेल तर माहूरला जाऊन त्यांनी दत्ताकडून शक्तिस्वीकार कसा केला? दत्ताचा तो अनुग्रह झाल्यावर ते पुन्हा द्वारकेला का गेले? पाशुपत तर शैव संप्रदाय, द्वारका श्रीकृष्णाची. द्वारकेला गेल्यावर ते राऊळ झाले असतील तर ती गरज का पडावी? दत्ताचा अनुग्रह तर आधीच झाला होता. गोविंदप्रभूंनी तर यौवनाच्या उंबरठ्यावर शांकर संन्यास घेतला होता, त्यानंतर ते द्वारकेला गेले, तेथे चांगदेव राउळांनी त्यांच्या डोक्यावर सूप ठेवून व खराट्याने मारून त्यांना दीक्षा दिली, नंतर ते त्यांच्या गुंफेत गेल्यावर त्यांनी त्यांना अवधूत वेष दिला. शांकर संन्यास घेतलेल्या गोविंदप्रभूंनी हे का पत्करले? ऋद्धिपूरला परत आल्यावर त्यांनी काही वेळा स्त्रीवेष घेतला होता, ते बालोन्मत्तपिशाचवत् वर्तत. हा शाक्त तांत्रिक आचार आहे व हा संशोधनाचा विषय ठरावा असे ढेरे म्हणतात, पण तेवढेच म्हणून थांबतात. शांकर संन्यासापासून स्त्रीवेषापर्यंतचा हा गोविंदप्रभूंचा प्रवास पारमार्थिक दृष्ट्या कोणत्या स्वरूपाचा म्हणावा? त्या प्रवासाची प्रेरक कारणे कोणती? अशा गुंडम राउळांनी चक्रधरांना दीक्षा दिली म्हणजे नेमके काय केले? कोणते तत्त्वज्ञान सांगितले? ढेरे या प्रश्नात शिरतात असे दिसत नाही. ते निरनिराळ्या कथा सांगतात, ते जणू त्या आहेत

तशा पत्करतात व पुढे जातात. या साऱ्या पार्श्वभूमीवर, चक्रधरांना सिद्ध व नाथ या संप्रदायांबद्दल जे आकर्षण होते त्याचे मूळ त्यांच्या गुरुपरंपरेत शोधले पाहिजे असे जे विधान ढेरे करतात; त्याचे आकलन करणे कठीण होऊन बसते. आणि चक्रधरांनी महानुभाव हा आपला नवा संप्रदाय उभा करताना आपल्या दोघा गुरूंबद्दल आदरभाव धारण करूनही त्यांना बाजूला सारले आहे, असे ढेरे यानंतर म्हणतात ते समजून घेणे तर अधिकच कठीण होऊन बसते.

चक्रधरांवरील नाथपंथीय संस्कार

महानुभाव संप्रदायाच्या निमित्ताने चक्रधरांनी जे नवे विचार मांडले त्यांचे मूळ कोठे शोधावयाचे हा एक कूट प्रश्न आहे. ढेरे ते चक्रधरांच्या श्रीपर्वतनिवासात व नाथसिद्धांच्या सहवासात शोधतात. "पूर्वजीवनात गुजरातेतील पाशुपत आणि वैष्णव वातावरणात वाढलेला हा प्रधानपुत्र उत्तरजीवनात एवढे 'विलक्षण' तत्त्वज्ञान कसे मांडतो, याचे उत्तर चक्रधरांच्या श्रीपर्वतनिवासात साठवलेले आहे" असे ढेरे म्हणतात (पृष्ठ १८०). पण एक लक्षात घेणे आवश्यक आहे की, श्रीपर्वतावरील चक्रधरांच्या बारा वर्षांच्या वास्तव्याचा सविस्तर व विश्वसनीय वृत्तान्त उपलब्ध झालेला नाही. आहेत ते केवळ त्रुटित असे काही उल्लेख आणि ते श्रीपर्वताशी संबंधित आहेत हेही एक अनुमानच. "चक्रधरस्वामींचे सारे संस्कार सिद्धांच्या आणि नाथांच्या वातावरणातील होते" असेही ढेरे यांनी म्हटलेले आहे (पृष्ठ २४१). याच्या काही खुणा त्यांच्या उद्‍गारांत आढळतात त्या त्यांनी दिल्या आहेत आणि त्यांच्या गुरुपरंपरेत याचे उत्तर सापडेल असेही त्यांनी म्हटले आहे. चक्रधरांना तसा उपदेश दोघांचा. पैकी उधळीनाथ हे नाथपंथी मानले तर त्यांच्याकडून त्यांनी फक्त वयस्तंभिनी विद्या घेतली, इतर अध्यात्मविचार कोणताही घेतला नाही आणि त्यांची भेटही एकदाच झालेली दिसते. ज्यांच्याकडून चक्रधरांनी शक्तिस्वीकार केला व ज्यांच्या सहवासात ते काही काळ राहिले ते गुंडम राऊळ. ते तर बालोन्मत्तपिशाचवत् वागणारे, वेळी स्त्रीवेषही धारण करणारे आणि आपल्या विख्यात शिष्यावरही पद्धतशीर असा काही विशिष्ट संस्कार करण्याच्या व्यापात गुंतलेले कधी न आढळणारे. गुंडम राऊळ हे नाथपंथाच्या राऊळ शाखेतील होते असे मानले, तरी त्यांच्यावर त्या पंथाचा नेमका कोणता ठसा होता की जो त्यांनी चक्रधरांना दिला असे म्हणावे ?

गुरुपरंपरेव्यतिरिक्त सिद्धांच्या व नाथांच्या संपर्काच्या ज्या खुणा चक्रधरांच्या पुढील जीवनात आढळतात म्हणून ढेरे देतात, त्यांचेही निरीक्षण केले तर हाताला विशेष काही लागत नाही. "वैराग्य ते भर्तृहरीचे," "ऊर्ध्वरेता तो गोरक्ष" किंवा "नाथवाणी सिद्धवाणी निकी" हे अधूनमधून निघालेले उद्‍गार आहेत; त्यांत चक्रधरांची केवळ काही प्रासंगिक मते व्यक्त होतात असे वाटते. नाथपंथातील गीते आवडण्याचा किंवा म्हणण्याचा उल्लेख केवळ प्रशंसापर आहे, त्यांच्या नित्य परिपाठात ती गीते होती असे आढळत नाही. नाथपंथी जोग्याचा पोषाख पाहिल्यावर तो

धारण करावा असे चक्रधरांना जे वाटले, त्याबद्दलही तेच म्हणावे लागते; तो काही त्यांनी नेहमीचा वेष म्हणून पत्करलेला दिसत नाही. त्यांच्या स्वाभाविक संन्यस्त प्रवृत्तीची द्योतक अशीही ती लीळा मानता येईल. मुक्ताईच्या भेटीची कथा ही चक्रधरांवर घडलेल्या कोणत्या संस्काराचे वर्णन करणारी नसून मुक्ताईचा त्यांच्याबद्दलचा आदरभाव दाखवणारी आहे.

प्रश्न असा पडतो की चक्रधरांचे व्यक्तिमत्त्व ज्यायोगे बनावे किंवा ज्यामुळे त्यांच्यावर काही आध्यात्मिक संस्कार व्हावा असा प्रसंग यांत कोणताच नाही; नाथपंथाचे तत्त्वज्ञान व आचारधर्म यांचा खास ठसा उमटावा अशीही कोणती घटना नाही. अशा परिस्थितीत चक्रधरांचे सारे संस्कार सिद्धांच्या आणि नाथांच्या वातावरणातील होते, याचा अर्थ काय घ्यावयाचा ? ढेरे नाथपंथाशी संबंधित अशा ज्या तपशिलांचा उल्लेख करतात ते जेथे आढळत नाहीत अशा कितीतरी घटना लीळाचरित्रात आलेल्या आहेत, किंबहुना ज्यांमध्ये नाथपंथाचा काही संदर्भ आहे अशा लीळा फारच थोड्या आहेत. गुंडम राउळांमध्ये खास नाथपंथाचे म्हणावे असे कोणते वैशिष्ट्य आढळत नाही, उधळीनाथांची भेट तर केवळ अल्पकालिक, तेव्हा चक्रधर हे नाथपंथाच्या आकर्षणात कधी नसावेत असा संभव का पत्करू नये ? आपल्यापुढे प्रश्न आहे तो असा की, ज्या महानुभाव पंथाचे तत्त्वज्ञान व आचारधर्म यांचे अतिशय बारीकसारीक तपशिलांसह चक्रधरांनी आपल्या उत्तरायुष्यात प्रवर्तन केले, त्याचे बीज चक्रधरांच्या पूर्वजीवनात कोठे शोधावयाचे ? तो धागा आज उलगडत नाही असेच म्हणणे बरे.

सिद्धांच्या व नाथांच्या वातावरणातील संस्कार चक्रधरांवर होते हे सांगितल्यावर ढेरे म्हणतात, " असे असूनही त्यांचे सिद्धांशी व नाथांशी असलेले निकटतेचे संबंध केव्हातरी कोणत्या तरी अज्ञात कारणांनी दुरावलेले दिसतात. या दुराव्याची कारणे ज्या क्षणी ज्ञात होतील, त्या क्षणी यादवकालीन महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक इतिहासातील अनेक गूढे उलगडतील " (पृष्ठ २४१). सिद्धांच्या आणि नाथांच्या वातावरणात चक्रधर प्रारंभी होते असे मत व्यक्त केल्यामुळे आणि चक्रधरांनी उत्तरायुष्यात जो महानुभाव पंथाचा विचार मांडला तो अगदी वेगळा आहे हे स्पष्ट दिसत असल्यामुळे ते नंतर नाथसिद्धांपासून दुरावले असे ढेरे यांना म्हणावे लागले आहे आणि या परिवर्तनाचा उलगडा होत नसल्यामुळे हा दुरावा का निर्माण झाला हे सांगता येत नाही अशी भूमिका घ्यावी लागली आहे. सांगता येत नाही अशी कबुली देण्यात प्रांजळपणा आहे. पण चक्रधर प्रारंभी नाथांच्या प्रभावाखाली होते असे मानण्याइतका सबळ पुरावा त्यांना पुढे करता आलेला नाही. तेव्हा प्रथम तो प्रभाव होता असे मानण्याची व नंतर तो नष्ट का झाला असा प्रश्न उत्पन्न करण्याची आवश्यकता नाही असे वाटते. कारण नाथपंथाचा तो प्रभाव नष्ट का झाला हे समजले, तरी तेवढ्याने महानुभाव पंथाच्या तत्त्वज्ञानाचे मूळ कशात आहे त्याचे उत्तर मिळेलच असे नाही.

चक्रधरांची परंपरानिष्ठा व परंपराविरोध

चक्रधरांनी महानुभाव पंथाची स्थापना केली यामध्ये त्यांनी आपल्या गुरूकडून आलेली जुनी परंपरा तोडली, पण ती तशी तोडली तरी त्यांनी तो परंपरेचा धागा नष्ट केला नाही, अशी ढेरे यांची मांडणी आहे. परंपरानिष्ठा व परंपराविरोध हे दोन्ही विशेष त्यांच्या नवसंप्रदायप्रवर्तनात दिसतात असे त्यांचे म्हणणे आहे. हे साधण्यासाठी चक्रधरांनी काही गोष्टी मुद्दाम केल्या असे ढेरे सांगतात. चांगदेव राऊळ, गुंडम राऊळ व आपण स्वतः हे तिघेही ईश्वरावतार होत असे चक्रधरांनी सांगितले, पण तसे करताना पहिल्या दोघांत एकेकच शक्ती असून आपण "उभयदृश्यावतारी" आहोत असे म्हटले व अप्रत्यक्षपणे त्या दोघांना आपल्याहून गौण ठरवले. चांगदेव राउळांनी परशक्ती आच्छादून अवरशक्ती प्रकट केली तर गुंडम राउळांनी अवरशक्ती आच्छादून परशक्ती प्रकट केली, असे सांगण्यामध्येही स्वामींचे चातुर्य आहे. चांगदेव राऊळ पूर्वीच समाधिस्थ झाले असल्याने त्यांचा उपसर्ग पोचण्याची भीती नव्हती आणि गुंडम राउळांना परमेश्वरावतार म्हटले तरी ते बालोन्मत्तपिशाचवत् वर्तणारे असल्याने त्यांच्याकडून आपल्या विचारप्रसारात अडचण उत्पन्न होण्याचा संभव नव्हता, असा चक्रधरांच्या मनातील रोख असल्याचे ढेरे सुचवतात (पृष्ठ २४३).

पण स्वतःच्या गुरूबद्दल असा भाव चक्रधरांच्या मनात होता असे म्हणणे हे त्यांच्या पदरी ढोंगीपणा बांधणारे व त्यांना कमीपणा आणणारे नाही का? शिवाय लीळाचरित्रात गुंडम राउळांबद्दल चक्रधरांनी जे उद्गार काढलेले आढळतात ते निरतिशय आदराचे आहेत, त्यांत त्यांनी काही हातचे राखून ठेवले आहे असे वाटत नाही. चक्रधरांची हीच भावना त्यांच्या शिष्यवर्गात पोचली असणार, कारण तसे नसते तर चक्रधरांच्या महानिर्याणानंतर दुसरा कोणताही आधार न उरलेले नागदेवाचार्य, म्हाइंभट, केसोबास आदी चक्रधरांचे शिष्य गोविंदप्रभूंजवळ जाऊन राहिले नसते. चांगदेव राउळांना तर बाजूला सारण्याचा प्रश्नच नव्हता, कारण त्यांनी यापूर्वीच हा लोक सोडला होता. चांगदेव राऊळ व गुंडम राऊळ यांच्याबद्दल जी आदरभावना पंथीयांनी बाळगणे आवश्यक होते ती स्वतः चक्रधरांनी सांगितल्यामुळेच शिष्यांच्या ठायी निर्माण झाली. चक्रधर काही बोललेच नसते तर त्या दोघांबद्दल शिष्यवर्गामध्ये पूज्यभाव उत्पन्न होण्याचे कारणच नव्हते. त्यांच्या दृष्टीने चक्रधर हे अवतारी पुरुष होते व अशा ईश्वरी विभूतीचे गुरू व परम गुरू म्हणून गुंडम राऊळ व चांगदेव राऊळ हेही ईश्वरी पुरुष होते; आणि तेही चक्रधरांनी तसे म्हटले म्हणून. अशा परिस्थितीत बुद्धाला अवतार मानण्याच्या वैदिकांच्या कुशलतेशी ढेरे यांनी चक्रधरांच्या या योजकतेची तुलना केली आहे ती अस्थानी वाटते आणि "स्वामींनी योजिलेली ही युक्ती पाहून त्यांच्या कुशल विचारजागरणशक्तीची खात्री पटते" (पृष्ठ २४४) हा त्यांचा निष्कर्षही अकारण वाटतो. वैदिक धर्माच्या पुरस्कर्त्यांना बुद्धाची अडचण वाटत होती, तशी चक्रधरांना चांगदेव राऊळ व गुंडम राऊळ यांची वाटत होती असे म्हणता

येत नाही.

हरिनाथ तेच चक्रधर

चक्रधरांच्या गुरुपरंपरेचा हा विचार केल्यानंतर ढेरे हरिनाथ-रघुनाथ-मुकुंदराज या आणखी एका परंपरेकडे वळले आहेत. या दोन परंपरांचा धागा त्यांनी एक महत्त्वाचा सिद्धान्त मांडून जोडून घेतला आहे. तो सिद्धान्त असा की, मुकुन्दराजांचे परम गुरू हरिनाथ हेच महानुभाव पंथाचे संस्थापक श्रीचक्रधर होत. हा सिद्धान्त अभ्यासकांना धक्का देणारा आहे यात शंका नाही. तशी या सिद्धान्ताची सूचना डॉ. य. खु. देशपांडे यांच्या एका लेखात चाळीस वर्षांपूर्वीच आली होती, पण तिच्याकडे विशेष गंभीरपणाने लक्ष दिले गेले नाही; हा उल्लेखही ढेरे यांनी केला आहे. इ. स. १६७८-मध्ये लिहिल्या गेलेल्या यक्षदेववृद्धान्वय या महानुभाव ग्रंथाचा आधार डॉ. देशपांडे यांनी आपल्या लेखामध्ये घेतला होता. ढेरे यांनी तो आधार तर घेतला आहेच, पण इतरही काही आधार दिलेले आहेत. यक्षदेव आम्नायाची एक आरती, त्याचीच एक नागदेवाचार्यांची आरती, यक्षदेवांची एक निवृत्तिदेवी या नावाची गीताटीका, "भीष्माचार्यांचा भरड" या नावाचे एक पद, एका महानुभाव ग्रंथातील वेदान्तमार्ग-सिद्धान्तमार्ग-परंपराकथन या मथळ्याखालील मजकूर, अन्वयसार या नावाचा एक ग्रंथ; अशा अनेक स्थळी हरिनाथ व चक्रधर यांचे हे ऐक्य महानुभावीयांकडून पत्करले गेले आहे, असा सविस्तर उल्लेख ढेरे यांनी केलेला आहे (पृष्ठे २५०–५५). विवेकसिंधू या ग्रंथाबद्दल महानुभावीयांत आत्मीयता आहे, "चित्‌शब्दे माया कल्पिजे।" हा विवेकसिंधूतील उद्‌गार महानुभाव तत्त्वज्ञानातील परिभाषेशी जुळणारा आहे, महानुभावांकडे विवेकसिंधूच्या प्रती आढळतात; यांकडे ढेरे यांनी लक्ष वेधले आहे.

प्रथमदर्शनीच या सिद्धान्तावर जे आक्षेप येऊ शकतात त्यांचे निराकरणही ढेरे यांनी केले आहे. हरिनाथ हे नाथपंथी तर चक्रधर हे महानुभाव पंथाचे संस्थापक हा भेद प्रथमच नडतो, पण चक्रधरांच्या पूर्वजीवनातील नाथपंथी पर्व ध्यानात घेतल्यावर ती अडचण उरत नाही. चक्रधर व रामदेव दादोस यांची पहिली भेट अमरावती तालुक्यात आंबजय या ठिकाणी झाल्याचा उल्लेख लीळाचरित्रात आहे, हे आंबजय नाव यक्षदेववृद्धान्वयातील अंबावती या नावाशी जुळते आणि हा रामदेव दादोस म्हणजे मुकुन्दराजांनी विवेकसिंधूत उल्लेखिलेला त्यांचा गुरू रघुनाथ होय; लीळाचरित्रात वर्णिलेली एकांककाळातील चक्रधरांची बालोन्मत्तपिशाचवत् अवस्था विवेकसिंधूतील हरिनाथांच्या तशा अवस्थेशी जुळते, दृष्टिपातासरशी स्थित्यानंद देण्याची चक्रधरांची शक्ती हरिनाथांच्या तशा वर्णनाशी सुसंगत आहे, हरिनाथ हे नाव हरिपालदेव या नावावरून आले असावे, विवेकसिंधूत हरिनाथांना सर्वज्ञ म्हटले आहे, महानुभावपंथात चक्रधरांचा उल्लेख त्या नावाने केला जातो; अशी इतर प्रमाणे ढेरे देतात. पंथ या अर्थी मार्ग, गुरुवाचक राऊळ, साधू यासाठी महात्मा, असे शब्द विवेकसिंधूत येतात व ते महानुभाव पंथातील परिभाषेशी जुळतात; असे त्यांनी दाखवले आहे. हे सारे पुरावे सादर

केल्यानंतर त्यांचा अखेर सिद्धान्त असा की, " चक्रधर-हरिनाथ-एकत्वाच्या बाबतीत ही प्रमाणे इतकी विपुल, स्पष्ट आणि रहस्यवेधी आहेत की, चक्रधरस्वामी म्हणजेच हरिनाथ हे सत्य आता निरपवादपणे स्वीकारले जावे" (पृष्ठ २५८). हे सत्य आपल्या " पारंपरिक समजुतीला धक्का देणारे " आहे, हे ढेरे यांना मान्य आहे (पृष्ठ २५६). पण ऐतिहासिक दृष्टीने विचार करावयाचा असेल तर ते स्वीकारणे प्राप्त आहे, असे त्यांचे मत आहे. प्रा. कुरुंदकर यांनीही प्रस्तावनेमध्ये या सिद्धान्ताला मान्यता दिली आहे (पृष्ठ ४१).

चारपाच महिन्यांत संपूर्ण मतपरिवर्तन

रामदेव दादोस यांची चक्रधरांशी पहिली भेट शके ११८९-च्या ज्येष्ठ महिन्यात झाली, ही घटना त्यांच्या एकांककाळातील आहे. त्यानंतर त्याच वर्षाच्या आश्विन महिन्यात पैठण येथे चक्रधरांनी नागांबिकेला प्रेमदान केले आणि आपला एकांककाळ संपवला. नागांबिकेच्या या भेटीपासून पुढे लीळाचरित्रात दिसणारे चक्रधरांचे चित्र, त्यांचे बोलणे व उपदेश हे सारे अतिशय सुसंगत आहे. तेथे ते दिसतात ते नव्या महानुभाव पंथाचे प्रवर्तन करणारे म्हणून. तेव्हा चक्रधरांमध्ये जो काही बदल व्हावयाचा होता व त्यांचे जे नवे विचार बनावयाचे होते ते सारे परिवर्तन त्यांची व नागांबिकेची भेट झाली तेव्हा होऊन गेले होते. त्याआधी केवळ चारपाच महिने चक्रधरांनी रामदेवाला वेदान्ताचा उपदेश केला आहे. तोवर पत्करलेल्या साऱ्या विचारांचा त्याग करून अगदी निराळे तत्त्वज्ञान स्वीकारण्याच्या दृष्टीने हा अवधी अतिशय अपुरा वाटतो. शिवाय आणखी एक महत्त्वाचा प्रश्न हा उद्‌भवतो की, या चारपाच महिन्यांच्या अवधीत असे काय घडले की ज्यामुळे चक्रधरांच्या विचारांमध्ये एवढे आमूलाग्र परिवर्तन झाले ? परंपरागत वैदिक तत्त्वज्ञान आणि महानुभाव तत्त्वज्ञान या दोहोंमध्ये संज्ञा, संकल्पना व विचारप्रणाली या सर्व दृष्टींनी एवढा फरक आहे की, नागांबिकेला प्रेमदान करण्याच्या आधी कितीतरी दिवस या परिवर्तनाची प्रक्रिया चालू असली पाहिजे. " वेदान्ताकडून सिद्धान्ताकडे चक्रधरांची वाटचाल कशी झाली, त्यांचे मतपरिवर्तन होण्यास कोणती कारणे घडली, कोणत्या व्यक्तींच्या प्रभावशाली संपर्कातून त्यांनी नवमतप्रवर्तन केले, त्यांच्या नव्या मताच्या – महानुभाव तत्त्वज्ञानाच्या – घडणीत कोणकोणत्या संस्कारांचा वाटा आहे, इत्यादी अनेक महत्त्वाचे प्रश्न आज अनुत्तरितच राहणार आहेत " असे ढेरे यांनीही मान्य केलेले आहेच (पृष्ठ २५९). पण तितकाच महत्त्वाचा प्रश्न हाही आहे की, रामदेवाच्या भेटीपासून नागांबिकेला प्रेमदान करण्यापर्यंतचा हा चारपाच महिन्यांचा काळ एवढ्या मोठ्या मतपरिवर्तनास पुरेसा मानता येईल का ?

या संदर्भात आणखीही काही प्रश्न उभे राहतात. चक्रधरांनी जर रामदेवास वेदान्ताचा उपदेश केला असेल तर त्यांच्यावर त्या वेदान्तमताचा भरपूर संस्कार झालेला असणार, हा कोणाकडून झाला म्हणावयाचा ? गुंडम राउळांच्याकडून का ?

बालोन्मत्तपिशाचवत् वर्तणाऱ्या गुंडम राउळांच्या चरित्रात असा काही वेदान्ततत्त्वज्ञानाचा संस्कार शिष्यावर करण्यासारखा भाग आढळत नाही. तेव्हा चक्रधरांवर वेदान्तमताचा संस्कार करणारा गुरू कोण तेही शोधावे लागेल. ज्या रामदेवाला म्हणजे रघुनाथाला चक्रधरांनी हा वेदान्ताचा उपदेश केला तो मुकुन्दराजांचा गुरू आहे व त्या मुकुंदराजांनी विवेकसिंधू लिहिला आहे. त्या ग्रंथात शांकर वेदान्त आहे व त्याचे विवेचन उपनिषदांतील महावाक्याच्या आधारे केलेले आहे. मुकुन्दराजांना हे ज्ञान रामदेवांकडून झाले असणार व रामदेवांना चक्रधराकडून. त्या चक्रधरांच्या बोलण्यामध्ये, शिकवणुकीमध्ये उपनिषदांचा वा शांकर वेदान्ताचा कोणताही उल्लेख येत नाही, त्यातील परिभाषा येत नाही, खंडन करण्यासाठी म्हणूनही वेदान्तमताचा संदर्भ कधी येत नाही; हे कसे काय? नाथ पंथाचा "विलक्षण ठसा" राहू शकतो, गोरक्षनाथांसारख्यांचे उदाहरण येऊ शकते, नाथवाणीची स्तुती येते; तसा वेदान्तमताचा वा त्यातील विचारांचा कोणताच उल्लेख येत नाही हे कसे काय? नाना कलांचे मर्म जाणणारा एक रसिक, शिष्यांच्या जीवनाला दिशा देणारा लोकसंग्रहशील गुरू किंवा वासनाशून्य जीवन घालवणारा एक सत्पुरुष असे जे चक्रधरांचे चित्र लीळाचरित्रात दिसते; तसे ते वेदान्ताचा गाढ परिचय असणारा, त्या वेदान्ताचा उपदेश करू शकणारा असा एक विद्वान पुरुष – मग ते मत त्याने नंतर विचारपूर्वक सोडलेले का असेना –, पण तसे चित्र दिसत नाही हे ध्यानात घेण्यासारखे आहे. किंबहुना वेदान्तविचारांशी निकटचा व खोलवर असा काही परिचय चक्रधरांचा असावा की नाही अशी शंका उत्पन्न करणारे ते चित्र आहे हे विसरता येत नाही. हरिनाथ तेच चक्रधर आणि त्यांनीच रामदेवांस म्हणजे रघुनाथांस वेदान्ताचा उपदेश केला, असे मानण्यास हे फार प्रतिकूल ठरते.

चक्रधरांचे व मुकुंदराजांचे मौन

आपण पूर्वी वेदान्तमार्गाचे उपदेशक होतो व आता सिद्धान्तमार्गाचे प्रवर्तक झालो आहोत, रामदेवांसारखा अधिकारी शिष्य आपल्याला लाभला होता पण आता आपला व त्याचा मार्ग वेगळा झालेला आहे, अशा प्रकारचा कोणताही उल्लेख चक्रधरांनी आपल्या शिष्यांजवळ कधी केल्याचे लीळाचरित्रात आलेले नाही. चक्रधर आपल्या शिष्यांजवळ अनेक गोष्टी बोलत असत हे या संदर्भात विशेष महत्त्वाचे आहे. येथेच रामदेवाच्या मृत्यूच्या वेळचे जे करुण चित्र लीळाचरित्रात आले आहे त्याची आठवण होते. रामदेवाला चक्रधरांबद्दल वाटणारा उद्वेग त्या प्रसंगात व्यक्त झाला आहे असे दिसते. हा महानुभावांनी दिलेला वृत्तान्त आहे हेही अर्थात ध्यानात हवे. पण त्या लीळेमध्ये रामदेवाचे जे चित्र दिसते ते हरिनाथांच्या समर्थ शिष्याचे, 'आपल्या गुरूने ज्या मताचा उपदेश केला त्याचा त्याने त्याग केल्यावरही गुरूच्या पूर्वीच्याच उपदेशाला धरून आपले जीवन नेणाऱ्या तत्त्वनिष्ठ व करारी अशा पुरुषाचे दिसत नाही; त्याचप्रमाणे मुकुन्दराजांसारख्या शिष्याला वेदान्ताचा उपदेश करणाऱ्या अधिकारी गुरूचेही ते चित्र आहे असे वाटत नाही. शिवाय गुरू मृत्युशय्येवर होते तेव्हा मुकुन्दराज कोठे

होते असे म्हणावे ? का ते आधीच समाधिस्थ झाले होते ? मुकुन्दराज विद्यमान असतील तर ते किंवा इतर कोणी शिष्य रामदेवांच्या मृत्युशय्येजवळ का नसावेत आणि नेमके महानुभाव अनुयायी का असावेत ? बारीकसारीक तपशील वास्तवाला धरून व साक्षेपाने देणारे जे स्मृतिस्थळकार ते रामदेव दादोस म्हणजेच रघुनाथ, तोच चक्रधरांच्या एकांककाळातील वेदान्तमार्गी शिष्य आणि मुकुन्दराजांसारख्या समर्थ शिष्याचा गुरू होय, हे महत्त्वाचे तपशील कसे नोंदवीत नाहीत ?

रामदेव हा वेदान्तमताचाच पुरस्कार करीत राहिला हे चक्रधरांच्या शिष्यांनी नोंदवलेले आढळत नाही, त्याचप्रमाणे मुकुन्दराजांनीही आपल्या परम गुरूच्या म्हणजे हरिनाथांच्या उत्तरायुष्यातील मतपरिवर्तनाचा किंवा आपले परम गुरू तेच महानुभाव पंथाचे प्रवर्तन करणारे चक्रधर होत या गोष्टीचा कोणताही उल्लेख विवेकसिंधूमध्ये केलेला आढळत नाही. ढेरे तर म्हणतात, "रघुनाथ आणि त्याच्या परंपरेतील व्यक्तींनी चक्रधरांच्या हरिनाथभूमिकेशीच एकनिष्ठ राहावे आणि आपल्या मूळ बोधप्रेरणांशी विसंगत असणारे महानुभावीय चक्रधरचरित्र पद्धतशीर विसरावे हे अगदी स्वाभाविक आहे. चक्रधरस्मृतीशी संबद्ध अशा सर्व गोष्टी टाळण्याचाच प्रयत्न या परंपरेत झाला असणार यात संशय नाही" (पृष्ठ २६५). या गोष्टीबद्दल इतके निःसंशय राहता येईल असे वाटत नाही. एकनाथांचे परम गुरू चांद बोधले यांचे उदाहरण ढेरे यांनी दिले आहे व एकनाथांनी तो उल्लेख संपूर्णपणे टाळला आहे हे दाखवले आहे. पण एक तर जनार्दनस्वामींचे गुरू कोणी सूफी संप्रदायातील साधू होते हे म्हणणे अद्याप सर्व-मान्य झालेले नाही आणि ऐतिहासिक दृष्ट्या ते उदाहरण बरोबर आहे असे मानले तरी या दोहोंत फरक आहे. सूफी हा इस्लामी म्हणजे परधर्मीय पंथ आहे, तसे चक्रधरांच्या महानुभाव पंथाबाबत म्हणता येत नाही.

चांगदेव राऊळ तेच चक्रधर

हरिनाथ तेच चक्रधर असे मानले तर विवेकसिंधूमधील हरिनाथांचा वृत्तान्त चक्र-धरांच्या चरित्राशी मिळताजुळता असावयास हवा, पण तो तसा नाही. या विसंगतीचा परिहार करताना ढेरे असे दाखवतात की, मुकुन्दराजांनी दिलेला हरिनाथांचा वृत्तान्त चांगदेव राऊळांच्या जीवनाशी जुळणारा आहे आणि चक्रधरांच्या आयुष्यात अशी फिरवाफिरव मुकुन्दराज कशी काय करू शकतात, असा प्रश्न कोणी उपस्थित करील तर त्याचे उत्तर ढेरे असे देतात की; यात तसे काही बावगे आहे असे म्हणता येत नाही, कारण चांगदेव राउळांचे चरित्र हे चक्रधरांचेच पूर्वजीवन आहे. याचा एकूण अर्थ असा की, हरिनाथ व चक्रधर या दोन निरनिराळ्या व्यक्ती नव्हेत, त्याचप्रमाणे चांगदेव राऊळ व चक्रधर याही निराळ्या व्यक्ती नव्हेत. परिणामतः असे प्राप्त झाले की चांगदेव राऊळ, चक्रधर व हरिनाथ या तीन निरनिराळ्या व्यक्ती नाहीत; तर ती एकच व्यक्ती आहे. हा सिद्धान्त एकदम नवीन आहे हे मान्य करायला हवे. वेदान्तमार्ग-सिद्धान्तमार्ग-परंपरा या नावाचे एक महानुभावीय प्रकरण आहे. त्यात

हरिनाथ व चक्रधर यांचे ऐक्य नोंदवले आहे व हरिनाथ तेच चांगदेव राऊळ हा उल्लेखही आहे; असा आधार ढेरे घेतात. या प्रकरणाचा काळ कोणता हे ठरवता येत नाही; हेही त्यांनी सांगितले आहे. इ. स. १६७८-मध्ये म्हणजे चक्रधरांनंतर जवळ-जवळ चारशे वर्षांनी मयंकसुत मुरारी याने लिहिलेल्या दर्शनप्रकाश या ग्रंथाचा आधारही ढेरे घेतात. हा आधार फारच उत्तरकालीन आहे. पण हे दोन्ही आधार विश्वसनीय म्हणून ते स्वीकारतात आणि या नव्या सिद्धान्ताच्या प्रकाशात चक्रधरांच्या चरित्राची रूपरेषा सादर करण्याचा प्रयत्न करतात. या रूपरेषेचा सविस्तर विचार येथे शक्य नसला तरी तीवर एक धावता दृष्टिक्षेप टाकणे आवश्यक आहे.

हरिनाथ म्हणजेच चक्रधर हे फलटण येथे जन्मले. विवेकसिंधूत " मनोहर अंबा-नगरी " म्हणून वर्णन केली आहे ती नगरी म्हणजे फलटण होय. आंभोरे व आंबेजोगाई या दोन गावांना अंबानगरीचा मान का प्राप्त झाला हे तपासून पाहिले पाहिजे, असे या संदर्भात ढेरे यांनी म्हटले आहे (पृष्ठ ३१२). हरिनाथांनी माहूरला पाशुपत व्रताचे अनुष्ठान केले व तेथून ते द्वारकेला गेले. तेथे काही काळ राहिल्यावर तेच चक्रधर म्हणून भार्गवक्षेत्री म्हणजे भडोचला प्रकट झाले. पुढे आंबजय येथे रामदेव ऊर्फ रघुनाथ याला त्यांनी वेदान्तमताचा उपदेश केला आणि पुढे " कोणत्या तरी अज्ञात कारणांनी त्यांचे वैचारिक परिवर्तन झाले " व त्यांनी महानुभाव पंथाचे प्रवर्तन केले. त्या नव्या संप्रदायाचे आचार्यत्व त्यांनी नागदेवांस दिले. विवेकसिंधूतील कथा, लीळाचरित्रातील लीळा आणि यक्षदेवबृद्धान्वयकाराने केलेला " रामासी वेदान्तु नागेंद्रा सिद्धान्तु " हा उल्लेख, या सर्वांचा आधार घेऊन आणि हरिनाथ – चांगदेव राऊळ – चक्रधर या तिघांचे एकत्व कल्पून ढेरे यांनी केलेली मांडणी स्थूल मानाने अशी आहे.

या मांडणीतील अनेक अडचणी

ही मांडणी पत्करण्यापूर्वी अनेक अडचणींचे निराकरण व्हावे लागेल. हरि-नाथांना चांगदेव राऊळ हे प्राप्त झालेले नाव, त्यांनी गुंडम राउळांना दिलेली दीक्षा, पाशुपत व्रताचे अनुष्ठान केल्यावर शंकराचे साक्षात दर्शन झाले असूनही द्वारकेत त्यांनी स्वीकारलेला सूप-खराटा, हरिपालदेवाची व त्याच्या मृत्यूची कथा, गुंडम राउळांकडून चक्रधरांनी केलेला शक्तिस्वीकार, अशा अनेक गोष्टींचा उलगडा होणे आवश्यक आहे. चांगदेव राऊळ हे आपले परम गुरू हे चक्रधरांनीच आपल्या शिष्यांना सांगितले ना ? हरिपाळदेवाच्या मृत शरीरात चांगदेव राउळांनी प्रवेश केला ही एक चमत्कारकथा म्हणून बाजूला ठेवली, तरी त्यांची सारीच कहाणी सोडून द्याव-याची का ? ढेरे असे म्हणतात की, " चक्रधरस्वामी मूळचे गुजराती असून ते गुजरातेतून इकडे आले ही एक कल्पित कथा (Myth) आहे अशी जी काही अभ्यासकांची धारणा आहे तिचाही गांभीर्याने वेध घ्यावयास हवा. चांगदेव राऊळ आणि चक्रधरस्वामी हे आत्मतःच नव्हे तर देहतःही एकच होते काय या दृष्टीनेही

विचार करायला ही धारणा आपणास प्रवृत्त करते " (पृष्ठ २८४).

हा विचार करण्यास कोणतीच हरकत नाही. पण चक्रधर हे पूर्वाश्रमी प्रधानपुत्र नव्हते तर केवळ ब्राह्मणपुत्र होते असे मानले, तर त्यांना अश्वविद्या माहीत होती, युद्धकलेशी त्यांचा परिचय होता किंवा संगीत व नृत्य अशा कलांतील मर्म ते जाणत होते; अशा प्रकारचे जे उल्लेख लीळाचरित्रात येतात, त्यांचा उलगडा कसा करावयाचा? चांगदेव राउळांचे चरित्र म्हणजे चक्रधरांचे पूर्वजीवन, किंवा हरिनाथ तेच चक्रधर आणि तेच चांगदेव राऊळ, हा सिद्धान्त पत्करण्यापूर्वी; या तिघांच्या चरित्राचे जे जे म्हणून तपशील सांगितले गेले आहेत, त्या सर्वांचा त्या सिद्धान्ताशी सुसंगत असा काही उलगडा करावा लागेल. विशेषतः लीळाचरित्रासारख्या अतिशय वास्तव आणि बऱ्याच प्रमाणात विश्वसनीय अशा ग्रंथात चक्रधरांच्या ज्या कथा आलेल्या आहेत त्यांचा अधिक गांभीर्याने विचार करावा लागेल. ढेरे यांना याची पुरी कल्पना आहे आणि त्यांनी या बाबतीत " साधनांच्या आजच्या स्थितीत निर्णायकपणे काही बोलता येत नाही " असेच अखेरीस म्हटले आहे (पृष्ठ २८४).

गुरू आणि परम गुरू

हरिनाथ हेच चक्रधर हे पुरते माहीत असूनही मुकुन्दराजांनी हरिनाथांचा वृत्तान्त देताना चक्रधरांच्या चरित्रातील तपशील बाजूला ठेवले व त्याऐवजी चांगदेव राउळांच्या चरित्रातील भाग तेथे घातले, आपल्या अनुयायांचा बुद्धिभेद होऊ नये म्हणून हे त्यांनी बुद्धिपुरस्सर केले; असे ढेरे यांचे प्रतिपादन आहे. " गुरुनिष्ठा सर्वोपरि मानली जाण्याचा तो काळ होता " (पृष्ठ २४४) हे ते एकीकडे मान्य करतात आणि त्याच वेळी मुकुन्दराजांनी आपल्या परम गुरूच्या चरित्रातच फेरबदल केला असावा असे म्हणतात. हे केवळ मुकुन्दराजांपुरतेच घडत नाही, या ग्रंथामध्ये इतर काही व्यक्तींच्या बाबतीतही त्यांनी असे संभव सूचित केले आहेत, काही ठिकाणी तर ठाम विधानेच केली आहेत. विसोबा खेचरांचे गुरू कोणी श्रीकृष्णनाथ असूनही ज्ञानेश्वर, सोपान व मुक्ताबाई या तिघांचाही उल्लेख त्यांनी आपले गुरू म्हणून केला आहे, मात्र तो केवळ गौरवभावनेच्या पोटी आहे; असे ढेरे यांनी म्हटले आहे. गोरक्षनाथांनी आधी मच्छिन्द्रांकडून उपदेश घेतला असताही ते पुन्हा अल्लमप्रभूंकडून शिवदीक्षा घेतात हे ढेरे यांनी पत्करलेले आहे आणि हे अल्लमप्रभू गोरक्षनाथांचे गुरुबंधू असण्याची शक्यताही त्यांनी व्यक्त केलेली आहे. मुक्ताई योगिनी ही गोरक्षनाथांची शिष्या, पण चक्रधरांच्या दर्शनाने ती आपला जन्म सफल झाला असे म्हणते. तो केवळ एक औपचारिक उद्‌गार असू शकेल असे ढेरे मानतात असे दिसत नाही. चांगदेव हे मुक्ताई योगिनीचे शिष्य, पण तिने समाधी घेतल्यावर व ज्ञानेश्वरांची बहीण मुक्ताई हिचा परिचय झाल्यावर ते तिच्या ठायी गुरुसहवास अनुभवू लागतात. चक्रधर तर आपले गुरू व परम गुरु हे थोड्या कमी प्रतीचे ईश्वरावतार व आपण मात्र अधिक श्रेष्ठ अवतार अशी धारणा शिष्यांच्या ठायी बुद्धिपुरस्सर रुजवतात आणि आपले गुरू आपल्या तुलनेने गौण

मानले जातील अशी व्यवस्थाच करतात. मुकुन्दराज आपल्या परम गुरूचे जे चरित्र वर्णन करतात त्यातील तपशील बदलून घेतात. त्या काळातील श्रद्धाशील व्यक्ती आपल्या गुरूच्या बाबतीत अशा प्रकारच्या गोष्टी खरोखरीच पत्करतील का, अशी गंभीर शंका आल्याशिवाय राहात नाही.

आपल्या परम गुरूची बदललेली मते आपल्याला का मान्य नाहीत आणि त्यांची आधीची विचारसरणीच आपल्या गुरूला व आपल्याला ग्राह्य का वाटते, हे सांगण्याने गुरुनिष्ठा अधिक समर्पकपणे व्यक्त होईल व सत्याचाही मान राहील; असा काही विचार मुकुन्दराजांच्या मनात येणार नाहीच असे तरी, तसा सबळ पुरावा नसताना, आपण का गृहीत धरावे ? यामध्ये त्यांच्यावरही अन्याय होण्याची शक्यता नाही का ? ही सारी मांडणी करण्यासाठी आधार कोणता, तर मेघचंदाचा यक्षदेववृद्धान्वय की जो ग्रंथ चारशे वर्षे नंतर लिहिला गेला आहे. मेघचंदाने कोणता आधार घेतला, त्याला ऐतिहासिक दृष्टी कितीशी होती, त्याला चुकीची माहिती मिळाली नाही ना, इतर महानुभाव ग्रंथकार याबाबत काय म्हणतात; ते सारे पाहावे लागेल. मेघचंदाचे बरोबर आहे असे मानताना गंभीर अडचणी येत असतील, तर त्याचे म्हणणे बाजूला का ठेवू नये ? किंवा मेघचंद जे काही लिहितो त्याचा उलगडा होत नाही, एवढेच का म्हणू नये ? महिपतींनी आपल्या संतचरित्रपर काव्यांमध्ये किंवा समर्थांच्या शिष्यांनी आपल्या गुरूच्या चरित्रांमध्ये काही चुकीची विधाने केली आहेत हे आपण जाणतो. ती विधाने बरोबर आहेत असे मानून आपण जुना इतिहास नव्याने लावण्याचा प्रयत्न करीत नाही. हे खरे की महिपती आदी ग्रंथकारांच्या चुका आपल्याला आता समजलेल्या आहेत, 'यक्षदेववृद्धान्वयकाराचे' तसे नाही; किंबहुना कदाचित त्याचे बरोबर असण्याचीही शक्यता आहे. तशी शक्यता आहे म्हणूनच ढेरे यांच्यासारख्या साक्षेपी संशोधकाला ती माहिती सत्य मानून त्याच्या आधारे यादवकालीन इतिहासातील कूटे उलगडण्याचा असा मोह होतो.

एक विलक्षण धीट प्रयत्न

ढेरे यांना होणारा हा मोह फार चांगला आहे व त्या मोहापोटीच मराठी वाङ्मयाच्या आदिपर्वाची सांस्कृतिक पार्श्वभूमी स्पष्ट करण्याचा एक विलक्षण धीट प्रयत्न त्यांनी या ग्रंथात केला आहे. त्यांच्या त्या प्रयत्नाचा आपण निःसंकोच स्वागतशील वृत्तीने आदरच करावयास हवा. पण तो करीत असताना त्यांचे सिद्धान्त स्वीकारले तर कोणत्या अडचणी उपस्थित होतात त्याचेही अवधान आपण ठेवावयास हवे. ज्ञानदेवांचे गुरू निवृत्तिनाथ यांना गुरूपदेश त्र्यंबकेश्वरला झाला. हे त्र्यंबकेश्वर म्हणजे काश्मीरी शैव परंपरा जेथून प्रवर्तित झाली ती त्र्यंबकमठिका होय, असा निर्णय ढेरे यांनी केला आहे, हा उल्लेख मागे केला आहे. या त्र्यंबकमठिकेची एक शाखा कामरूपात प्रस्थापित झाली व त्या शाखेतून योगिनी कौलमत हा उपपंथ निघाला, असेही ढेरे म्हणतात. कौलमत या शब्दातील कौल या पदाचा उलगडा करताना ते त्याचा धागा एकीकडे

रेणुकेच्या म्हणजे भूमीच्या लोकधर्मीय उपासनेशी जोडतात, तर दुसरीकडे तांत्रिकांच्या परिभाषेतील कुल म्हणजे शक्ती या अर्थाशी जोडतात आणि त्यावरून प्राचीन कालात रूढ असलेल्या आदिशक्तीच्या योनिरूपाच्या उपासनेपर्यंत पोचतात (पृष्ठ २९७). पण शंका अशी उत्पन्न होते की, कौलमत या शब्दाचा संबंध शिव-शक्ती या द्वंद्वातील शक्तीशी निगडित मानावयाचा का प्राचीन योनिपूजेशी ? लोकधर्मातील या प्रकारच्या उपासनेने ढेरे यांचे मन अलीकडे विशेष प्रभावित झालेले दिसते. पण संतानप्राप्तीच्या घटनेशी संबंधित असा काही उपासनाप्रकार प्राचीन काळी असला तरी तो अर्थ पुढे बदलला असण्याची, उदात्त पातळीवर. नेला असण्याची शक्यता मानावयाची की नाही ?

काश्मीरी शैव संप्रदायाचा ठसा ज्ञानेश्वरांवर आहे हा संदर्भ ढेरे यांनी दिला आहे. महार्थमंजिरीकार महेश्वरानन्द हे काश्मिरी शैव संप्रदायातील एक महत्त्वाचे ग्रंथकार आहेत. तेच ज्ञानेश्वरांचे परात्पर गुरू गोरक्षनाथ अशी ढेरे यांची समजूत पूर्वी होती. पण आता ती तशी राहिलेली नाही. महेश्वरानन्दांचे नाव गोरक्षनाथ असेल, तर ज्ञानेश्वरांचे परात्पर गुरू गोरक्षनाथ हे त्याहून निराळे गोरक्षनाथ मानले पाहिजेत, असे येथे त्यांनी म्हटले आहे (पृष्ठ ३०२). पण मग ज्ञानेश्वरांवर काश्मीरी शैव तत्त्वज्ञानाचा परिणाम कोणाच्या द्वारा झाला, हा नवा प्रश्न उत्पन्न होतो. तो त्र्यंबकमठाच्या द्वारा झाला असण्याची शक्यता ढेरे सूचित करतात. मात्र तो नेमका कसा झाला असेल हे त्यांनी येथे स्पष्ट केलेले नाही. ज्ञानेश्वरांच्या काळी त्र्यंबकमठाचे मठाधिपती कोण होते ते समजले, तर काही उलगडा होऊ शकेल.

ढेरे यांच्या या अतिशय धीट प्रयत्नाचे मनःपूर्वक स्वागत करीत असतानाच, त्यांच्या मांडणीमुळे कोणते नवे प्रश्न उत्पन्न होतात तिकडेही आपण लक्ष ठेवावयास हवे. तसे ते ठेवल्यामुळेच अशा प्रयत्नाचे खरेखुरे चीज होण्यासारखे आहे, आणि विशेष म्हणजे त्या नव्या प्रश्नांची सोडवणूक करण्याची दिशाही पुन्हा डॉ. ढेरे यांच्याच अविश्रान्त प्रयत्नातून आपल्याला मिळण्याची शक्यता आहे.

* *

महानुभाव : एक आव्हान

श्री. पुरुषोत्तम नागपुरे

****

४

महानुभाव पंथीयांचे एक विवेकी आवाहन

****

'महानुभाव – एक आह्वान' हे पुस्तक श्री. पुरुषोत्तम नागपुरे यांनी एका आन्तरिक विषादाच्या पोटी लिहिलेले आहे. हा विषाद दोन कारणांसाठी आहे. महानुभाव पंथ हा अवैदिक म्हटला जातो, एवढेच नव्हे तर महानुभाव हे हिंदू नव्हेत असे विधान केले जाते हे एक कारण, आणि त्या पंथातील थोर पुरुषांविरुद्ध व त्या पंथाच्या अनुयायांविरुद्ध खोटानाटा दूषित प्रचार केला जातो हे दुसरे कारण. महानुभाव पंथ हा अवैदिक नसून तो वैदिकच आहे हे आपले मत साधार प्रस्थापित करण्यासाठी नागपुरे यांनी आपल्या ग्रंथाची पहिली चौसष्ट पृष्ठे दिली आहेत. महानुभावांविरुद्ध चिखलफेक करण्याचे प्रयत्न करणाऱ्यांविरुद्ध महानुभाव पंथीयांनी कोर्टात दाद मागितल्याने गेल्या पन्नाससाठ वर्षांत जे खटले उभे राहिले त्यांचा वृत्तान्त पुढील शंभर पृष्ठांमध्ये त्यांनी दिला आहे.

वेदांचे ज्येष्ठत्व मान्य, श्रेष्ठत्व अमान्य

हिंदुधर्मात अनेक निरनिराळे पंथ आहेत आणि त्यांतील बहुतेक पंथ आपली परंपरा अखेर वेदांपर्यंत नेऊन भिडवितात. तेवढ्या मर्यादित अर्थाने ते सारे पंथ वैदिक असतात. पण आपल्या परंपरेचा धागा हे पंथ वेदांपर्यंत नेऊन भिडवीत असले, तरी वेदांचे सर्वच विचार त्यांनी मान्य केले आहेत असे आढळत नाही; उलट वेदांवर टीका करण्याची प्रथा उपनिषदे व गीता यांच्या काळापासून आढळून येते. पण वेदांच्या विरोधी असे विचार व्यक्त केले म्हणून उपनिषदे किंवा गीता अवैदिक आहेत असे कोणी म्हणत नाही. त्याचप्रमाणे महानुभाव पंथाने वेदांतील कर्मकांडाचा काही भाग त्याज्य

....

महानुभाव एक आह्वान : पुरुषोत्तम नागपुरे,
ओज प्रकाशन, अमरावती, १९७३, किंमत ८ रुपये.

मानला किंवा त्यावर टीका केली म्हणून तेवढ्यासाठी तो पंथ अवैदिक मानण्याचे कारण नाही, असे प्रतिपादन नागपुरे यांनी केले आहे. महानुभाव पंथाचे तत्त्वज्ञान काही बाबतींत निराळे असले तरी ते अखेर वेदांतील विचारांपासूनच उत्क्रांत झाले आहे, असे नागपुरे दाखवून देतात.

वेदांमध्ये एकच एक तत्त्वज्ञान मांडले गेले किंवा एखाद्या विशिष्ट देवतेची उपासना सांगितली गेली असे नाही. वेदांमध्ये निरनिराळे विचार मांडले गेले आहेत व भिन्न भिन्न देवतांची उपासना सांगितली गेली आहे. जुन्या देवता व जुनी तत्त्वे मागे पडत गेली, नव्या देवता व नवी तत्त्वे येत गेली, असा बदल होत राहिला आहे. तत्त्वविचारातील हा बदल उपनिषदे, ब्रह्मसूत्रे, गीता, सांख्ययोग आदी दर्शनग्रंथ आणि त्यानंतरच्या काळातील निरनिराळ्या आचार्यांनी लिहिलेले भाष्यग्रंथ येथवर सतत होत राहिला आहे. हिंदुधर्माने यांतील कोणत्याच विचाराचा अव्हेर केला नाही. नागपुरे यांच्या भाषेत बोलावयाचे तर, "हा अपौरुषेय ज्ञानाचा शोध सतत चालू होता." तत्त्वज्ञानविषयक नवीन विचारांचा आदर करण्याची हिंदुधर्मातील ही प्रवृत्ती वर्णन करून सांगताना "वेदांचे ज्येष्ठत्व सर्व आचार्यांनी मान्य केले. पण आपल्या विविध विचारांच्या तात्त्विक मतांचे मंडन करिताना वेदांचे श्रेष्ठत्व सविनय अमान्य केले" असे एक मोठे समर्पक विधान नागपुरे यांनी केले आहे (पृष्ठ १५). या प्रवृत्तीतून वाटचाल करीत आलेल्या कणाद, कपिल, पतंजली, शंकराचार्य, रामानुजाचार्य अशा धर्मचिंतकांपैकीच महानुभाव पंथाचे संस्थापक श्री चक्रधर हे एक श्रेष्ठ धर्मप्रवर्तक आहेत, असा नागपुरे यांचा अभिप्राय आहे.

चक्रधरांच्या तत्त्वज्ञानाचे विशेष

प्रकृती आणि पुरुष अशी दोन मूलतत्त्वे कपिलांनी मानली, पतंजलींनी त्यांत ईश्वरतत्त्वाची भर घातली आणि देवतावर्ग या चौथ्या तत्त्वाची भर घालून चक्रधरांनी आपले तत्त्वज्ञान सिद्ध केले, असें नागपुरे यांचे म्हणणे आहे. जीव, देवता, प्रपंच आणि परमेश्वर अशा चार नित्य वस्तू महानुभाव तत्त्वज्ञानात मानल्या आहेत, त्यांचा वैदिक परंपरेनुसार उलगडा करण्याचा हा एक प्रयत्न आहे. अद्वैतवादी दृष्टिकोणात प्रकृती आणि पुरुष, किंवा जीव आणि परमेश्वर यांचे भिन्नत्वही असत नाही. मग भिन्न भिन्न देवता आणि परमेश्वर यांचे भिन्नत्व कसे असणार? पण वेदांपासून तो महाराष्ट्रातील संतांच्या वाङ्मयापर्यंत सर्वत्र सृष्टीतील भिन्न भिन्न व्यापारांच्या अधिष्ठात्या अशा देवतांचा उल्लेख आढळतो, असे नागपुरे दाखवून देतात. गीतेतही 'अन्य' देवतांचा उल्लेख आला असून "त्यांच्या उपासनेने मिळणारी फले अंतवंत असतात; तर माझी उपासना केल्याने अपुनरावृत्ती म्हणजे मोक्ष प्राप्त होतो" असे भगवान श्रीकृष्णाने सातव्या अध्यायात म्हटलेले आहे. याच अन्य देवतांना स्वतंत्र स्थान देऊन त्यांची काही व्यवस्था महानुभाव तत्त्वज्ञानाने लावलेली आहे, असा नागपुरे यांचा अभिप्राय आहे. चक्रधरांच्या तत्त्वज्ञानाचा आणखी एक विशेष नागपुरे असा सांगतात की, शंकररामा-

नुजांसारखे आचार्यही 'बाबावाक्यं प्रमाणम्' मानून आपले तत्त्वज्ञान प्रस्थानत्रयीच्या आधाराने मांडून दाखविण्याचा खटाटोप करिताना दिसतात; चक्रधरांनी मात्र हे बंधन तोडले आणि कोणत्याही जुन्या ग्रंथाचा आधार न देता आपले तत्त्वज्ञान त्यांनी स्वतंत्रपणाने मांडले. हे तत्त्वज्ञान मराठीमध्ये मांडून त्यांनी मराठी भाषेला धर्म-भाषेच्या पदवीस चढविले, तिला 'देववाणी' बनविले आणि महाराष्ट्राबाहेरही मानाचे स्थान मिळवून दिले; असा चक्रधरांचा व महानुभाव पंथाच्या कार्याचा आणखी एक विशेष नागपुरें दाखवितात. त्यांचे हे सारे प्रतिपादन योग्य असेच आहे, ते मान्य करण्यास कोणतीही हरकत नाही.

महानुभाव पंथाव्यतिरिक्त महाराष्ट्रातील बहुतेक सारे इतर संप्रदाय अद्वैतसिद्धान्त मानणारे आहेत. महानुभाव पंथाचे तत्त्वज्ञान द्वैतमतवादी आहे हा एक महत्त्वाचा फरक आहे. पण या द्वैताला वेदांमध्ये व गीतेमध्ये आधार आहे असे नागपुरे म्हणतात. "द्वा सुपर्णा" या सुप्रसिद्ध श्रुतीचा निर्देश त्यांनी केला आहे. पण त्या श्रुतीचा अद्वैतपर अर्थही केला जातो आणि तीमध्ये उल्लेखिलेले दोन पक्षी हे जीवात्म्याच्या भिन्न अवस्थांचे व प्रवृत्तींचे प्रतीकरूप मानले जातात. शिवाय वेदांत व उपनिषदांत अनेक वचने अशी आहेत की जी स्पष्ट स्पष्ट अद्वैतपर आहेत. त्यांचा उलगडा महानुभाव पंथामध्ये कसा केला जातो हे नागपुरे यांनी येथे विशद केलेले नाही. गीतेमध्ये द्वैत-मताला आधार आहे हे दर्शविण्यासाठी 'प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादि उभावपि।" (१३.१९) या वचनाचा उल्लेख त्यांनी केला आहे. पण गीतेमध्ये कितीतरी वचने अशी आहेत की जी अद्वैतपर मानली जातात, त्यांची व्यवस्था कशी लावावयाची याचे स्पष्टीकरण नागपुरे यांच्या विवेचनात नाही. तत्त्वविचाराच्या दृष्टीने त्यांना तपशिलात शिरावयाचे नव्हते आणि महानुभाव तत्त्वज्ञानातील विचारांचा धागा परंपरेच्या दृष्टीने वेदांपर्यंत आणि गीतेपर्यंत पोचतो एवढेच त्यांना प्राधान्याने दाख-वावयाचे असल्यामुळे त्यांनी सविस्तर विवेचन केले नसण्याची शक्यता आहे. पण या सर्व प्रश्नांची सोडवणूक महानुभाव ग्रंथकारांनी कशी केली आहे हे त्यांनी सविस्तर स्पष्ट केले, तर मराठीतील तत्त्वज्ञानविचारात एक मोलाची भर पडेल.

महानुभाव पंथ ही गीताधर्माची शाखा

महानुभाव पंथ हा गीता-भागवत संप्रदाय आहे हे सांगताना नागपुरे यांनी गीतेतील परंपरा आणि 'दर्शनप्रकाश' या महानुभाव ग्रंथात त्या पंथाची दिलेली परंपरा या दोन्ही एकच आहेत याचा आधार घेतला आहे. पण महानुभाव तत्त्वज्ञानातील हंस आणि दत्त यांचा निर्देश निदान गीतेत नाही आणि भागवताचे जे अवतरण नागपुरे देतात त्यात हंसाचा उल्लेख असला तरी दत्ताचा आहे असे दिसत नाही, अशा काही शंका सुचतात त्यांचा उलगडा व्हावयास हवा. गीतेच्या संदर्भात नागपुरे यांनी लोकमान्य टिळकांच्या गीतारहस्याचा हवाला दिलेला आहे. भागवतधर्मालाच प्राचीन काळी नारायणीय धर्म म्हणत असत, सात्वत किंवा एकान्तिक याही संज्ञा त्याला होत्या, असे सांगून

त्याच गीताधर्माची महानुभाव पंथ ही एक शाखा म्हणता येईल; असे नागपुरे यांनी म्हटले आहे (पृष्ठ ५७). तळटिपेत गीतारहस्यातील आधारही त्यासाठी त्यांनी दाखविला आहे.

स्थूल मानाने त्यांचे विधान मान्य करण्यास कोणतीच हरकत नाही, पण भागवत-धर्म या शब्दाचा टिळकांना अभिप्रेत असलेला अर्थ अगदी वेगळा आहे, तो महानुभावांच्या भक्तिपर व कर्मसंन्यासपर विचारसरणीशी जुळणारा नाही; हे या संदर्भात ध्यानात घ्यावयास हवे. किंबहुना एकंदर विचार करिता असे मनात येते की, श्रीकृष्ण ही देवता आणि भक्तीचा पुरस्कार हे दोन भाग महानुभाव पंथाचे नाते गीतेशी स्पष्टपणे जोडू शकतात, पण गीतेतील अद्वैतपोषक उल्लेख आणि ज्ञानी पुरुषांचा निष्काम कर्मयोग या दोहोंचा उलगडा महानुभाव पंथामध्ये कोणत्या प्रकारे केला जातो असा प्रश्न मनात उभा राहतो. नागपुरे तिकडे वळलेले दिसत नाहीत. अरण्यात वृक्षातळी राहावे, सर्व ऐहिक गोष्टींचा त्याग करून वासनांचा निचरा करावा, देहाचा केवळ पिंजरा करावा, इतक्या मर्यादेपर्यंत निवृत्तीचा उपदेश महानुभाव पंथात केलेला आहे. हा उपदेश गौतम बुद्धाची आठवण करून देणारा आहे, गीतेशी तो जुळणारा वाटत नाही. गीतेत कामनांचा त्याग जरूर सांगितला आहे, पण इतक्या पराकोटीने सांगितला आहे असे म्हणवत नाही. शिवाय महानुभावांत कृष्णवस्त्रे परिधान करण्याची प्रथा आहे, चक्रधरांच्या वास्तव्याने वा स्पर्शानेही पावन झालेले ओटेदेखील पवित्र मानण्याची, त्यांची पूजाअर्चा करण्याची पद्धत आहे. हे किंवा असे इतर काही भाग गीतेशी किंवा भागवताशी कसे जुळतात हे ध्यानात येत नाही.

"सत्पद ते ब्रह्म । चित्पद ते माया ।" असा एकनाथांच्या हरिपाठातील उल्लेख घेऊन त्यातील चित्पद म्हणजे माया या उद्‌गाराचे महानुभाव तत्त्वज्ञानाशी असलेले साम्य नागपुरे दाखवितात (पृष्ठ ४५), पण हे साम्य वरवरचे आहे. ही माया, त्या मायेच्या पाशात बद्ध होणारा जीव, त्या मायोपाधीने युक्त असलेले सगुण ब्रह्म आणि त्याच्या लीलेतून निर्माण होणारे विश्व, हे सारे एक अधिष्ठानरूप ब्रह्मच आहे, असे एकनाथ मानतात. महानुभावांत ही कल्पना नाही. चित् शब्दाला जवळ येणारा चैतन्य हा शब्द आहे. महानुभाव तत्त्वज्ञानात त्याचा अर्थ माया असा आहे, तर एकनाथ मानतात त्या वेदान्ततत्त्वज्ञानात चैतन्य म्हणजे आत्मा असा अर्थ आहे, म्हणजे येथे परिभाषादेखील निराळी आहे. जीवांचा उद्धार करण्यासाठी परमेश्वर सृष्टी निर्माण करतो, ज्यांचा उद्धार व्हावयाचा असे हे जीव प्रलयकाळाच्या वेळी निराळे उरत असले पाहिजेत. कारण त्याशिवाय नव्या कल्पाच्या प्रारंभी ते पुन्हा उत्पन्न होणार नाहीत, शिवाय तसे न मानले तर सारे जीव कल्पान्ती ब्रह्मात विलीन होतात म्हणजे मुक्त होतात असे मानण्याचा अनवस्था प्रसंग येईल; अशा अध्यात्म-विचारातील काही अडचणी महानुभाव तत्त्वज्ञानातील मांडणीमुळे दूर होतात, असे नागपुरे यांनी म्हटले आहे. काही तथ्य या म्हणण्यात जरूर आहे. पण तेवढ्यावरून सारे प्रश्न त्या मांडणीने सुटतात असे मानता येणार नाही. त्या मांडणीतूनही काही

प्रश्न उरतात, काही नवे निर्माणही होतात; पण त्या तपशिलांत येथे शिरण्याचे कारण नाही. महानुभाव पंथात मांडले जाणारे तत्त्वज्ञान त्या पंथाच्या अनुयायांना समाधानकारक वाटले तर त्यात अस्वाभाविक असे काही नाही.

महानुभाव हा आद्य कृष्णभक्तिसंप्रदाय

महानुभाव पंथ हा महाराष्ट्रातील आद्य कृष्णभक्तिसंप्रदाय होय असे नागपुरे यांना म्हणावयाचे आहे. "ज्ञानदेवे रचिला पाया" हा अभंग खरा असेल तर वारकरी पंथाचे वय ज्ञानदेवांच्या वयाइतकेच मानले पाहिजे, असे त्यांचे म्हणणे आहे. चौऱ्यांयशीच्या शिलेवरील लेखामुळे पंढरपूरचे विठ्ठलमंदिर ज्ञानदेवांपूर्वी कित्येक वर्षे अस्तित्वात होते असे ठरेल, त्या मंदिरास दाने मिळाली होती असेही सिद्ध होईल. पण संप्रदाय या शब्दामध्ये एका विचारप्रणालीला बांधलेला साधकांचा शिस्तबद्ध समूह असा अर्थ आहे आणि तो अर्थ घेतला तर महानुभाव पंथ वारकरी पंथाहून जुना ठरतो, असा नागपुरे यांचा युक्तिवाद आहे. येथे हे स्पष्टपणे ध्यानात घ्यावयास हवे की हा केवळ इतिहासाचा प्रश्न आहे. अशा बाबतीत ऐतिहासिक प्रमाणांनी जे काही प्राप्त होईल ते सर्वांनी निःसंकोचपणे पत्करण्यास हरकत नसावी. एक तर खरेच की प्राचीनत्वाचेही मानवी मनाला काही एक आकर्षण असते. पण केवळ काळाच्या दृष्टीने आद्य ठरला म्हणून कोणताही पंथ श्रेष्ठ म्हणता येत नाही, आणि उत्तरकालीन किंवा नंतरचा ठरला म्हणून एक पंथ दुसऱ्याहून उणा ठरत नाही. किंबहुना आध्यात्मिक पंथांमध्ये श्रेष्ठकनिष्ठत्वदर्शक तुलना सहसा होऊ शकत नाही.

"ज्ञानदेवे रचिला पाया" याचा अर्थ असाही असू शकेल की, आधी चालू असलेल्या वारकरी संप्रदायात ज्ञानेश्वरांनी नवे तेज निर्माण केले. ज्ञानेश्वरांना मिळालेल्या सार्वत्रिक लोकप्रियतेचा आणि त्यांच्या वाणीच्या झालेल्या सार्वत्रिक प्रसाराचा उलगडाही त्यांना वारकरी संप्रदायाचे व्यासपीठ लाभले असे मानल्याने अधिक सयुक्तिकपणे होऊ शकतो. पंढरीची वारी आणि भक्तीचे साधन हे वारकरी पंथाचे विशेष मानले आणि ज्ञानेश्वरांचे वडील विठ्ठलपंत यांनी पंढरीला चाललेल्या वारकऱ्यांच्या दिंड्या पाहिल्याची कथा सांगितली जाते ती खरी असेल, तर वारकरी पंथ ज्ञानेश्वरपूर्वकालीन ठरतो. चौऱ्यांयशीच्या शिलेवरील लेखावरून विठ्ठलाचे जे माहात्म्य ज्ञानेश्वरांच्याही पूर्वीच्या काळापासून असावे असे अनुमान करता येते तेही सहजासहजी बाजूला सारता येत नाही. तेव्हा कालदृष्ट्यामहानुभाव हा वारकरी पंथाच्या पूर्वीचा आहे असे ठरवण्यास हरकत नाही, पण त्यासाठी नागपुरे यांनी पुढे केली आहेत त्यांहून अधिक प्रमाणे त्यांनी द्यावयास हवीत. पण अशा प्रश्नांच्या बाबतीत प्रस्तुत पुस्तकात असे झाले आहे की, आपले काही निर्णय सांगताना एखाददुसरा आधार पुढे करून वा एखादे अनुमान बांधून तेवढ्यावरून ते ते निर्णय प्रस्थापित झाले असे नागपुरे गृहीत धरून चालले आहेत. त्या प्रश्नांचे साधकबाधक प्रमाणांसह आणि उपलब्ध असा सारा तपशील ध्यानात घेऊन नागपुरे

यांनी विवेचन केले आहे असे आढळत नाही. त्यांचे लक्ष प्राधान्याने या मुद्याकडेच आहे की, वेदांतील काही विचार महानुभाव पंथाने स्वीकारले नसले तरी तेवढ्यावरून तो पंथ अवैदिक ठरवण्याचे कारण नाही; श्रीकृष्ण ही देवता, भक्ती हा मोक्षाचा मार्ग आणि गीता-भागवत हे ग्रंथ त्या पंथात प्रमाण मानतात, तेव्हा महानुभाव पंथ हा वैदिकच म्हणावयास हवा आणि महानुभाव अनुयायी हे हिंदुधर्मीयच मानावयास हवेत. नागपुरे यांचा हा सिद्धान्त निःशंकपणे पत्करण्यास कोणतीही हरकत नाही.

महानुभाव पंथ हा वैदिक

महानुभाव पंथाच्या तत्त्वज्ञानातील सिद्धान्त वैदिक परंपरेच्या प्रवाहाशी मिळतेजुळते आहेत या आपल्या प्रतिपाद्याशी एखाद्या अभ्यासकाचा मतभेद होऊ शकेल, हे नागपुरे यांना मान्य आहे. डॉ. कोलते यांनी आपला मतभेद प्रस्तावनेत व्यक्त केला आहे, पण नागपुरे यांनी केलेले विवेचन व्यासंगावर आधारलेले आहे हे त्यांनीही मान्य केले आहे. श्रीकृष्णाची उपासना आणि गीतेचे प्रामाण्य या दोन गोष्टीदेखील महानुभाव संप्रदायाचे नाते वैदिक परंपरेशी जोडण्यास पूर्णपणे समर्थ आहेत. वैदिक परंपरेशी आपले नाते जोडण्यात जर त्यांना आनंद आहे तर तो त्यांचा आनंद कोणी हिरावून घेण्याचे कारण नाही. महानुभाव तत्त्वज्ञानाहून कितीतरी निराळे असे विचार मांडणारे, निरीश्वरवादी असे तत्त्वज्ञदेखील या परंपरेने सामावून घेतलेले आहेत. कपिल किंवा कणाद यांसारखी प्राचीन नावेही त्यांत घालता येतील, गौतम बुद्ध किंवा चार्वाक ही उत्तरकालीन नावे तर त्यांत आहेतच. तेव्हा ऐतिहासिक दृष्टीने पाहता महानुभाव तत्त्वज्ञान वैदिक परंपरेतील प्रवाहावर पोसले गेले आहे हे मान्य करण्यास कोणतीही हरकत नाही. महानुभाव पंथाचे अनुयायी हे हिंदू नव्हेत असे म्हणणे हा तर केवळ अप्रयोजकपणाच म्हणावा लागेल. श्रीकृष्णाची उपासना करणारे आणि गीता प्रमाण मानणारे हिंदू म्हणावयाचे नाहीत, तर ते कोण म्हणावयाचे ?

महानुभावांविरुद्ध होणारा अपप्रचार

तात्त्विक विचारांचे विस्ताराने उपपादन करण्याकडे नागपुरे वळलेले नाहीत याचे एक कारण असे दिसते की, महानुभावांविरुद्ध होणाऱ्या अपप्रचाराकडे महाराष्ट्रातील विचारी जनतेचे लक्ष वेधावे हा हे पुस्तक लिहिण्यातील त्यांचा प्रमुख हेतू आहे. पेशव्यांच्या काळात हा अन्याय कसा झाला व शंकराचार्यांसारख्या धर्मक्षेत्रातील नेत्यांनी त्यात कशी भर घातली हे नागपुरे यांनी सांगितले आहे. पण आजच्या काळातही तोच प्रकार चालू आहे हे मनाला केवळ धक्का देणारे आहे. वारकरी संप्रदायातील एक अध्वर्यू पं. विष्णुबुवा जोग यांनी १९०५ साली खानदेशात एका गावी कीर्तन करताना महानुभावांबद्दल काही चुकीच्या माहितीवर आधारलेली विपर्यस्त अशी विधाने केली, तेथून या कथेचा प्रारंभ होतो आणि जोगांचेच एक मान्यवर

शिष्य प्राचार्य सोनोपंत दांडेकर यांच्यापर्यंत ती कथा येऊन पोचते. जोगांनी केलेली विधाने चुकीची आहेत हे त्या काळात डॉ. भांडारकर आणि लोकमान्य टिळक यांसारख्या धुरीणांनी सांगितले आणि महानुभाव हे हिंदू आहेत असा निःसंदिग्ध निर्वाळा दिला. त्यानंतर नागेसंन्यासी म्हणविल्या जाणाऱ्या गोसाव्यांनी काढलेल्या पत्रकाचे एक प्रकरण झाले व तेही कोर्टात गेले. त्या घटनेलाही आता पन्नास वर्षे होऊन गेली. पण त्यानंतर पुन्हा बारापंधरा वर्षांपूर्वी श्री. सीताराम भुसारी यांनी महानुभावांविरुद्ध एक निंदास्पद पत्रक काढले, तेव्हा त्यांच्यावर महानुभाव पंथीयांनी खटला भरला. सोनोपंत दांडेकरांसारख्यांनी भुसारी यांना आपल्या ग्राम्य पत्रकाबद्दल सरळ माफी मागण्याचा सल्ला न देता त्यांना श्री. चौधरी वकील यांची कायदेशीर मदत मिळवून द्यावी, हे केवळ खेदजनक आहे.

याच विषयावर चौधरी वकिलांनी लिहिलेले एक पुस्तक त्यांच्या मृत्यूनंतर त्यांच्या कन्येने प्रसिद्ध केले आहे. त्यातील एकंदर विवेचनाबद्दल मूळ पुस्तक पाहिल्याशिवाय काही बोलता येत नाही. पण कृष्णंभटाची भाकडकथा, त्याच प्रकारची कोणा सदानंदाची ' मानभावोत्पत्ती ' कथा किंवा ' महात्मकथनम् ' यासारखे त्याच तोलाचे संस्कृत काव्य, यांसारखे आधार घेऊन महानुभावांची अवहेलना करण्याचे दिवस आता संपलेले आहेत. हा सारा प्रकार इतका असंस्कृतपणाचा आहे की, त्यावर तपशिलाने लिहिण्यासाठी लेखणी झिजवावी हेही योग्य वाटत नाही. कोणाची नालस्ती करण्याबाबत आध्यात्मिक क्षेत्रात वावरणाऱ्या व्यक्तींवर खटले व्हावेत, तेथे कायद्याच्या केवळ पळवाटीने ते निर्दोष ठरावेत आणि हे सारे पूर्ण माहीत असून तो प्रकार त्यांनी चालू ठेवावा, हे सारेच मन विषण्ण करणारे आहे. वारकरी पंथातील मंडळींचा संबंध यामध्ये यावा हे शोचनीय आहे. त्या पंथाच्या आजच्या नेत्यांनी यात लक्ष घालावे आणि आजवरची ही चूक लवकरात लवकर दुरुस्त करून घ्यावी, एवढेच या बाबतीत म्हणता येते. या सर्व प्रकाराबाबत नागपुरे यांना वाटणारा विषाद समजू शकतो. पण त्यांनीही स्वतःच्या मनाशी अशी खूणगाठ घालावी की आता हे प्रकार फार काळ चालू शकणार नाहीत. दिवस झपाट्याने बदलत आहेत. नव्या काळातील सुशिक्षित समाजाचा पाठिंबा आता अशा गोष्टींना मिळणार नाही.

आव्हान नव्हे, आवाहन

एवढा सारा प्रकार झाला असूनही नागपुरे यांची या पुस्तकात व्यक्त झालेली वृत्ती अत्यंत नम्रतेची, समजुतदारपणाची आणि मिळते घेण्याची आहे, हे पाहून त्यांच्याबद्दल आदर वाटतो. आपल्या पुस्तकाचे नाव त्यांनी ' महानुभाव – एक आव्हान ' असे ठेवले आहे, पण डॉ. कोलते यांनी प्रस्तावनेत म्हटल्याप्रमाणे हे खरोखरी आव्हान नाही, तर ' आवाहन ' आहे. आपण असे म्हणावे की हिंदू समाजाच्या समजुतदारपणाला हे आवाहन आहे. आपल्याच समाजातील माणसांना परके मानून दूर लोटण्याचे हिंदू समाजाचे हे दुखणे नवे नाही, फार जुने आहे. शेकडो

वर्षे दाराबाहेर अप्रतिष्ठेने उभा केलेला कोट्यवधींच्या संख्येचा अस्पृश्य समाज हे त्या प्रवृत्तीचे एक जळजळीत उदाहरण. तो प्रश्न तर आता विराट स्वरूप धारण करण्याच्या सीमेवर पोचलेला आहे, पण अद्याप या समाजाला जाग येत नाही. महानुभाव पंथीयांबाबत या पुस्तकात नागपुरे यांनी दिलेला वृत्तान्त हा त्याच प्रवृत्तीचा आणखी एक विदारक नमुना म्हणावयाचा. कित्येक शतके चालत आलेले अज्ञान आणि काही गैरसमज हेच या प्रकारांच्या बुडाशी आहेत. आता नव्या काळात शिक्षणाचा प्रसार होईल तसतसे हे जुने डंख हळूहळू कमी होतील अशी आशा मनाशी करण्याविना आणि अशा प्रवृत्तीचा बीमोड व्हावा म्हणून अंतःकरणापासून प्रयत्नशील राहण्याविना विचारी मनुष्य तरी अधिक काय करू शकतो ?

अखेरीस जाता जाता एक उल्लेख केल्याशिवाय राहवत नाही की पुस्तकात मुद्रणदोष फार राहिले आहेत. थोड्याशा दक्षतेने ते टाळता आले असते आणि त्यामुळे पुस्तकाचे मोल कितीतरी वाढले असते.

* *

लौकिक ज्ञानेश्वर

श्री. देविदास बागूल

****

८

अलौकिक आणि ' लौकिक ज्ञानेश्वर '

****

श्री. देवीदास बागूल यांचे ' लौकिक ज्ञानेश्वर ' हे छोटे पुस्तक ज्ञानेश्वरांच्या असाधारण व्यक्तिमत्त्वाचा एका वेगळ्या पातळीवरून वेध घेणारे आहे. बागूल हे भाविक म्हणता येणार नाहीत. प्रखर वास्तवाला कडवेपणाने सामोरी जाणारी एक समाजमनस्कता त्यांच्यामध्ये आहे; पण त्याचबरोबर निरनिराळ्या कलांच्या माध्यमातून प्रकट होणारे जीवनातील नाना प्रकारचे सौंदर्य निरखण्याचा छंदही त्यांना आहे. अनेक अर्थांनी केवळ अनाकलनीय वाटणाऱ्या ज्ञानेश्वरांच्या निगूढ व्यक्तिमत्त्वातील काही पैलूंवर बागुलांनी या पुस्तकात एक शोधप्रकाश टाकलेला आहे. चार ते आठ पृष्ठांच्या मर्यादेत सामावलेले सहा सात निबंध येथे एकत्र केलेले आहेत. बागुलांनी प्रारंभी लिहिलेली प्रस्तावनादेखील एक स्वतंत्र लेख मानावी अशी विचारगर्भ आहे. या साऱ्या लेखनामध्ये बागुलांची एक विलक्षण तरल अशी काव्यात्म संवेदनशीलता भरून राहिलेली आहे. जाणिवेच्या अशा तरल पातळीवर फार काळ टिकून राहता येत नाही. त्यामुळेच की काय, हे सारे लेख इतके छोटे उतरले आहेत. ते छोटे आहेत तेच योग्य आहे, नहून त्यांच्या आविष्कारात ओतप्रोत भरून राहिलेल्या उत्कटतेला ढळ पोचला असता. बागुलांची नीटस विवेचनशैली आणि सुबोधसुंदर भाषासरणी या ललित निबंधांच्या डौलदारपणात मोठीच भर घालतात. मुखपृष्ठ आणि पानापानावरील मजकुराची मांडणी ही बागुलांचीच आहे. त्यांची कलाचातुरी त्यांतही उठून दिसते. याला श्री. चिं. स. लाटकर यांच्या सुबक मुद्रणाची जोड मिळालेली आहे. हे सारे लेख डोळयांखालून घातल्यावर ध्यानात येते की, केवळ बहिरंगच नव्हे तर याचे अंतरंगही समृद्ध आहे. त्या दोन्ही अंगांना बागुलांच्या

लौकिक ज्ञानेश्वर : देविदास बागूल

अनुरूप प्रकाशन, पुणे, १९७७; पृष्ठे ५१, मूल्य सहा रुपये

सुजाण अभिरुचीचा कोमल स्पर्श लाभलेला आहे.

तुकाराम आणि ज्ञानेश्वर

मराठी माणसाने तुकाराम आणि ज्ञानेश्वर या दोघांना माऊली हे बिरुद अर्पण केले आहे. त्या दृष्टीने समान असणाऱ्या या दोन विभूतींमध्ये आपल्याला जाणवणारा भेद बागुलांनी प्रस्तावनेमध्ये अतिशय हळुवारपणाने व्यक्त केला आहे. परखड अशा तुकारामांपेक्षा ज्ञानेश्वरांच्या प्रेमळ व्यक्तिमत्त्वामुळे बागूल अधिक भारावून गेले आहेत हे येथे स्पष्ट दिसते. ज्ञानेश्वरांचे ' अलौकिकत्व ' याला विरोधी म्हणून की काय, ' तुकारामांचे सर्वसामान्यत्व ' असे शब्द बागूल योजतात; पण तुकारामांचे जीवन व व्यक्तिमत्त्व यांचे जे अंतिम मूल्यमापन आपल्या मनात साकारलेले आहे त्याच्याशी ' सर्वसामान्यत्व ' हा शब्द मिळताजुळता नाही. नेमकेपणाने वर्णन करावयाचे तर, तुकारामांनी सर्वसामान्य पातळीपासून प्रारंभ करून व सर्वसामान्यांसारखे अनुभव घेत आपला असामान्यत्वाचा प्रवास केला असे म्हणावे लागेल. पण या दोघांमधील आणखी एक भेद बागूल सांगतात, तो विशेष लक्षणीय आहे. माउलीसारखे आपल्याला जवळ करणारे तुकाराम आपल्या अभंगजीवनात " ओळख दाखवीत नाहीत, " त्यांच्या अभंगांत आपल्याला त्यांच्याशी " मनमोकळ्या गप्पागोष्टी करायला वावच " राहत नाही; याउलट अलौकिक अशा ज्ञानेश्वरमाउलीचे " लौकिकत्व पाहून " आपले मन " हर्षभरित " होऊन गेले; असा आपला अनुभव बागुलांनी सांगितला आहे. ज्ञानेश्वरांचे हे जे लौकिकत्व बागुलांना जाणवले त्यातून त्यांचे हे लेख अवतरले आहेत. तुकाराम व ज्ञानेश्वर यांच्या बाबतीतील वरवर पाहता परस्परविरोधी वाटणारा व तितकाच अनपेक्षित असा हा जो अनुभव बागूल सांगतात, त्यातच त्यांच्या स्वतंत्र निरीक्षणशक्तीची ओळख आपल्याला पटते. ही त्यांची वैशिष्ट्यपूर्ण स्वतंत्र दृष्टी या पुस्तकात अखेरपर्यंत आपली सोबत करते आणि तीमुळे आपल्या आनंदात नवनवीन भर पडते.

अलौकिक पातळीवरचे ज्ञानेश्वर बागुलांना असे प्रेमळ मातेसारखे, जवळचे कसे वाटतात? ही किमया कशामुळे घडून येते? आणि तुकाराम दूरचे का वाटत राहतात? तुकारामांतही कनवाळूपणा आहे; पण त्याबरोबरच त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वात आणखीही काही भाग आहेत. आपल्याला आलेले व्यवहारातील कठोर अनुभव तुकाराम तितक्याच जळजळीत भाषेत व्यक्त करतात, त्याच वेळी समाजात आढळणारा दंभ व ढोंग यांवर ते प्रहारही करतात. मेणाहून मऊ होणाऱ्या करुणापरतेप्रमाणेच वज्राचाही भेद करू शकणारी प्रहारशीलता तुकारामांत आहे. ज्ञानेश्वरांत असे प्रहार किंवा दाहकता कोठेच नाही. मायेने तुडुंब भरून राहिलेली माउली केवळ हळुवारपणाने फुंकर घालते, तसे ज्ञानेश्वर आहेत. विषासारखा उग्र वाटणारा अनुभवही ज्ञानेश्वरांच्या आविष्कारात अमृतमधुर होऊन प्रकटतो. त्यांच्या वाणीत सर्वत्र एक कोवळीक व शीतलता भरून राहिलेली आहे, अंतःकरणाच्या केवळ नितळ अशा प्रसन्न वृत्तीमुळे

त्यांचा कोणताही उद्‌गार एक असाधारण सौंदर्याचे चांदणे पांघरून उभा राहतो. सर्वसामान्यांविषयीची अथांग करुणा आणि प्रखर वैराग्याची साथ करीत राहिलेली रसिकता यांच्यामुळे, अलौकिक पातळीवर रमणारे ज्ञानेश्वर आपल्याबरोबर लौकिक पातळीवर वावरत आहेत असा भास आपल्याला होत राहतो. अशा मधुर भासाचे काही क्षण बागुलांनी येथे मोठ्या रसिकपणाने टिपलेले आहेत. या महापुरुषाच्या ठायी असलेल्या सौंदर्यवृत्तीमुळे बागुलांच्या मनाचा स्वर ज्ञानेश्वरांच्या काव्यातील भाव-स्पंदनाशी जुळला आहे.

श्रोतृसंवाद आणि आत्मसंवाद

ज्ञानेश्वरांचे लौकिकत्व न्याहाळण्याचा प्रयत्न बागूल करीत असले तरी त्यांच्या अलौकिकत्वाचेही भान त्यांना आहे. ज्ञानेश्वर अखेर एका आध्यात्मिक पातळीवर वावरत आहेत हे ते जाणून आहेत. त्या आध्यात्मिक पातळीचा खरा स्तर कोणता हेही ते जाताजाता सांगतात. ज्ञानेश्वरांची अवधानकल्पना स्पष्ट करताना बागूल सहज लिहून जातात, " खरे सांगायचे म्हणजे स्वतःशीच बोलावे, स्वतःच्या मनाशीच संवाद करावा ही खरी उच्च आध्यात्मिक पातळी " (पृष्ठ ९). ज्ञानेश्वरांनी ज्ञानेश्वरीमध्ये श्रोत्यांशी संवाद केलेला आहे आणि त्या संवादाच्या द्वारा आध्यात्मिक विचार व अनुभव यांचे आदान-प्रदान केले आहे, या संदर्भात बागुलांनी हा अतिशय समर्पक असा उद्‌गार काढला आहे. बागुलांचे आकलन कोणत्या उंचीला पोचू शकते त्याची साक्ष येथे मिळते. स्वतःशीच संवाद करण्यात " खरी उच्च आध्यात्मिक पातळी " सांभाळली जाते हे तर खरेच. विशेषतः अद्वैतानुभवाच्या संदर्भात हे विधान अधिक समर्पक ठरते. ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयातही याची खूण दिसते. अनुभवामृतातील उद्‌गारांची व आध्यात्मिक जाणिवांची पातळी अधिक वरची राहिलेली आहे हे आपल्याला जाणवते. ज्ञानेश्वरी हा श्रोतृसंवाद आहे तर अनुभवामृत हा आत्मसंवाद आहे, हेच त्याचे कारण म्हणावयास हवे.

अलौकिकत्व व लौकिकत्व

ज्ञानेश्वरांचे हे अलौकिकत्व बागुलांनी पुरते जाणलेले आहे. त्याची सूचक प्रचीती आपल्याला या साऱ्या निबंधामध्ये मधूनमधून येत राहते. ' मी–तूपणा ' हे शीर्षक वाचल्यावर प्रथम असे वाटून जाते की, केवळ सांसारिक कलहाच्या पातळीवर वावरणाऱ्या मानवी अहंकाराचे काही वर्णन येथे येणार; पण त्याऐवजी अद्वैतानुभवाचा आनंद सतत घेत असलेल्या भगवंतालाही मी-तूपणातील द्वैताची गोडी कशी हवी असते, याचे ज्ञानेश्वरांनी केलेले चित्रण बागूल मोठ्या समरसतेने सांगतात आणि त्याचा धागा कलावंताच्या दृष्टीने चराचरातील सौंदर्यप्रतीती येण्यासाठी आवश्यक असलेल्या द्वैतभावनेशी जोडून घेऊन, त्याआधारे ज्ञानेश्वरांतील कलावंत प्रकट करतात

असे आपण पाहतो; तेव्हा आपल्याला विस्मयाचा एक मधुर धक्का बसतो. मात्र त्या लेखाच्या अखेरीस, "जोपर्यंत आपण शरीर धारण करीत आहोत तोपर्यंत शरीराची क्रिया नाकारणे हे केवळ गांवढळपणाचेच लक्षण होय" असे ज्ञानेश्वरांनी म्हटले असल्याचा जो उल्लेख बागुलांनी केला आहे, तो तेथील विवेचनाशी सुसंगत ठरणारा नाही. ज्ञानेश्वरांच्या त्या उद्‌गाराचा विषय मी-तूपणाचा किंवा द्वैतभावनेच्या आवश्यकतेचा नसून, देह हा कर्माचाच बनलेला असताना देहधारी पुरुषाने कर्म सर्वथा टाकण्याचा आग्रह धरणे हा वेडेपणा आहे, असा कर्माच्या अपरिहार्यतेचा आहे. किंबहुना तेथवर मी-तूपणाविषयी जे काही त्या लेखामध्ये सांगितले गेले आहे त्या दृष्टीने तो शेवटचा सारा परिच्छेदच उपरा वाटणारा आहे.

कोठे कोठे अनवधान

असे अनवधान आणखीही कोठे कोठे डोकावते. 'लौकिक ज्ञानेश्वर' उभे करण्याच्या प्रयत्नात काही बेसावध क्षणी अलौकिकत्वाचा पदर सुटतो आणि मग काही विधाने केवळ लौकिक पातळीवरच उभी राहिलेली आढळतात. नवव्या अध्यायातील "तरी अवधान एकले दीजे। मग सर्वसुखासी पात्र होईजे।" या उद्‌गारातील 'सर्वसुखासी' या पदाने सहाव्या अध्यायाच्या प्रस्तावनेत वर्णिलेल्या ऐन्द्रिय सुखप्रकारांचा निर्देश ज्ञानेश्वरांना करावयाचा आहे, असे बागुलांनी म्हटले आहे (पृष्ठ ११); पण नवव्या अध्यायामध्ये येणाऱ्या ज्ञानविज्ञान, ऐश्वरयोग व भक्तिमहिमा या विषयांची प्रस्तावना करण्याच्या निमित्ताने ज्ञानेश्वरांनी वरील प्रतिज्ञोत्तर ऐकविले आहे असे म्हणणे अधिक सयुक्तिक होईल आणि ते मान्य केले तर बागुलांच्या विधानाचा पुनर्विचार करावा लागेल. संतांनी अवधान द्यावे ही ज्ञानेश्वरांची विनंती स्पष्ट करून सांगत असताना त्यातील अवधानकल्पना बागुलांनी मोठ्या मार्मिकपणाने विशद केली आहे; पण त्या मानाने 'संतीं' हे पद त्यांच्या अवधानाचे लक्ष्य झालेले नाही आणि ओळीच्या पूर्वार्धातील "अहो अर्जुनाचिये पांती। जे परिसणेया योग्य होती।" या शब्दांमध्ये त्या संतांचे लक्षण ज्ञानेश्वरांनी स्पष्ट केले आहे, तिकडे तर त्यांच्या अवधानाचा मोहरा वळलेलाच नाही असे म्हणावेसे वाटते. ज्ञानेश्वरांची रसिकता ही अखेर अरूपाचा वेध घेते आणि त्या अरूपाला रूप देण्यासाठी ते ऐन्द्रिय संवेदनांची ही परिभाषा योजीत आहेत. श्रोत्यांच्या आकलनाच्या सोयीसाठी त्यांना हे माध्यम पत्करावे लागले आहे, हे विसरून चालणार नाही. अर्जुनाच्या पंक्तीस बसून श्रवण करण्यास कोणते श्रोते योग्य ठरतील हे ज्ञानेश्वरांनीच अर्जुनाचे जे चित्र उभे केले आहे आणि त्याचे श्रीकृष्णाशी असलेले जे नाते वर्णिले आहे, आणि ज्याचे मोठे हृद्य दर्शन बागुलांनीही 'मित्रकल्पना' व 'मी-तूपणा' या आपल्या लेखांमधून येथे घडविले आहे, त्यांवरून पाहता येण्यासारखे आहे.

ज्ञानेश्वरांनी गुरुकृपेचे अपार महत्त्व सांगितले आहे. त्याचे विश्लेषण करताना, कोठेतरी लहानपणाचे नाते घेऊन वावरावयास मिळावे ही मानवी मनाची एक गरजच

असते व ज्ञानेश्वरांनी केलेली 'गुरुप्रशस्ती' ही त्या 'मानवी सर्वसामान्य गरजेची प्रतिनिधी' आहे, असे बागुलांनी म्हटले आहे (पृष्ठ १६). 'उद्धरेदात्मनात्मानम्'-चा अर्थ व त्याचे मर्म ज्ञानेश्वरांना माहीत होते आणि तरीदेखील ते गुरूविषयी जो अपार आदरभाव दाखवितात त्याचा हा एक उलगडा करण्याचा प्रयत्न बागूल करतात. त्यांनी केलेल्या या मांडणीमुळे अतिमानवी भासणारे ज्ञानेश्वर कोठेतरी आपल्या मानवी पातळीवर आल्यासारखे वाटते व त्यामुळे आपण त्यांच्या निकट पोचल्याचे समाधान लाभते हे खरे, पण केवळ लौकिक पातळीवरच वावरत राहणाऱ्या आपल्यासारख्या सामान्य माणसांना पडणारी गरज अद्वैतानुभवाच्या गहन प्रदेशात सुखाने विहरत असणाऱ्या ज्ञानेश्वरांना कितीशी असेल असे मानावे, असा एक प्रश्न मनात आल्याशिवाय राहत नाही.

ज्ञानेश्वरांचे काव्यात्म उद्गार

ज्ञानेश्वरांच्या अशा प्रकारच्या काव्यात्म व अलंकारिक उद्‌गारांच्या आधारे त्यांच्या गूढ मनाचा वेध घेताना व त्याबाबत काही निष्कर्ष काढताना फार सावध राहावे लागेल. कसे तरी करून श्रोत्यांना आपण प्रिय व्हावे म्हणून ज्ञानेश्वरी सांगण्याचा हा हव्यास आपण चालविला आहे, अशा अर्थाचा ज्ञानेश्वरांचा एक उद्‌गार देऊन बागूल असे म्हणतात की, "ज्ञानेश्वरी-लेखनाचे कारण इतके प्रेमळ आणि वैयक्तिक असलेले पाहून त्या प्रेमाचे सौन्दर्य अधिकच हृदयस्पर्शी होते" (पृष्ठ ४७). या वाक्याचा उत्तरार्ध, लहानांमध्ये लहान व्हावे त्याप्रमाणे अलौकिक असे ज्ञानेश्वर तुम्हांआम्हां श्रोत्यांसाठी व्यावहारिक पातळीवर उतरून कसे बोलतात हे दाखविण्याच्या दृष्टीने समर्पक आहे; पण त्याच्या पूर्वार्धात ज्ञानेश्वरीलेखनाचे प्रयोजन विशद करताना ज्ञानेश्वरांना फारच लौकिक पातळीवर खेचून आणल्यासारखे वाटते. श्रोत्यांना आपण प्रिय व्हावे हे ज्ञानेश्वरांनी सांगितलेले प्रयोजन सिद्धान्तरूप म्हणून पत्करावयाचे असेल, तर "इये मराठीचिये नगरीं। ब्रह्मविद्येचा सुकाळु करी।" अशा प्रकारच्या सर्वप्रसिद्ध उद्‌गारांचा अर्थ काहीतरी निराळा लावावा लागेल. ज्यांचे व्यक्तिमत्त्व केवळ अपार्थिव होते असे बागूलही सांगतात त्यांचे नाते, ज्ञानेश्वरीचे जर कोणी श्रोते प्रत्यक्षात त्या वेळी असतीलच तर, त्यांच्याशी कोणत्या प्रकारचे असेल हे निर्विवाद सांगणे पुराव्याच्या अभावी अशक्य आहे; पण निदान एवढे खरे की, ते नाते आपण लौकिकात मानतो त्या अर्थाने "प्रेमळ व व्यक्तिगत" असू शकणार नाही. साक्षात ज्ञानेश्वरांचे उद्‌गार असले तरी "प्रभू तुम्ही महेशाचिया मूर्ती।" हे समोर बसलेल्या श्रोत्यांचे, तर "आणि मी दुबळा अर्चितसे भक्ती।" हे ज्ञानेश्वरांच्या भूमिकेचे वास्तव वर्णन आहे, असे मानून चालणार नाही. खरे तर बागूलही हे जाणतात; पण ज्ञानेश्वरांसारख्या विरक्त पुरुषाची "प्रेमाची जाती" वर्णन करताना ते येथे भारावून गेले आहेत इतकेच.

ज्ञा ने श्व रां ची सा हि त्य नि ष्ठा

ज्ञानेश्वरांचे साहित्यप्रेम विख्यात आहे. निरंतर आध्यात्मिक धारणेत वावरणाऱ्या या पुरुषाला साहित्याचे असे विलक्षण प्रेम आहे हे पाहून आपल्याला फार बरे वाटते, त्यांच्याशी एक जवळिकीचे नातेच त्यामुळे उत्पन्न होते. वाटते, हे तर आपल्यातीलच आहेत. हे सारे स्वाभाविकच आहे. पण असे समाधान अनुभवीत असताना ज्ञानेश्वरांच्या असामान्यत्वाचे विस्मरण झाले तर ? तर आपण बरेच काही गमावून बसू आणि त्यामुळे त्यांच्याशी जुळणाऱ्या आपल्या नात्यातील धन्यतेचा गंधच नष्ट होऊन जाईल. ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यप्रेमाचे वर्णन करताना बागुलांनी साहित्यनिष्ठा असा शब्द योजला आहे. निष्ठा हा शब्द निवडताना त्यांच्या मनात कोणती कल्पना आहे ते ठरविता येत नाही; पण या शब्दामुळे असा समज उत्पन्न होतो की, ज्ञानेश्वरांची साहित्याविषयीची प्रीती किंवा बांधिलकी ही त्यांच्या जीवनातील सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट होती. ती तशी नव्हती हे आपल्याला पुरते माहीत आहे. ज्ञानेश्वरांना साहित्याचे काही विशेष प्रेम आहे आणि हरएक प्रकारच्या सौंदर्याची त्यांना एक विलक्षण जाण आहे, हे निखालस सत्य आहे; पण हे प्रेम व ही जाण हा त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वातील सर्वांत महत्त्वाचा व इतर साऱ्या अंगांना उजळून टाकणारा असा केन्द्रवर्ती घटक मानता येईल का ? तो त्यांच्या जीवनाचा मूळ स्रोत असे म्हणावयाचे का ? साहित्यनिष्ठा या शब्दातील निष्ठा या पदामुळे तसा भास होतो.

ज्ञानेश्वरांचे व्यक्तिमत्त्व हे एका अपार्थिव पातळीवरील आहे हे बागूल पुन्हा पुन्हा सांगतात आणि ते पूर्णपणे खरे आहे. हे अपार्थिवत्व त्यांना कशामुळे लाभले ? ते त्यांच्या असाधारण आध्यात्मिकतेमुळे लाभले. या आध्यात्मिकतेमुळे जी एक निराळीच निर्लिप्तता येते, तीमुळे ज्ञानेश्वरांच्या सौंदर्यवृत्तीला एक उदात्तत्व प्राप्त झाले. " रसिकत्वीं परतत्त्वस्पर्शु " या त्यांनी एके स्थळी केलेल्या शब्दयोजनेतील आशय हाच आहे. ज्ञानेश्वरांनी केलेल्या निर्भर अशा साहित्यगौरवामुळे आपल्याला जो आनंद होतो, त्याच्या भरात त्यांची मूळ जीवननिष्ठा वेगळी होती व त्या जीवननिष्ठेमधून त्यांच्या साहित्यप्रेमाला पोषण मिळालेले आहे याकडे दुर्लक्ष करून चालणार नाही. या गीतारूप अध्यात्मशास्त्रात एक अंतरंगाचाच अधिकार आहे असे त्यांनी बजावून सांगितले आहे आणि तो ज्यांना प्राप्त झालेला नाही ते " येरू लोक वाक्चातुर्ये सुखिया " होतील, असा अभिप्राय व्यक्त केला आहे. त्यांच्या साहित्यप्रेमाचा द्योतक म्हणून निष्ठा हा शब्द योजताना हे सारे ध्यानात घ्यावयास हवे. किंबहुना ' लौकिक ज्ञानेश्वरां 'चा शोध घेताना त्यांच्या अलौकिकत्वाचे भान सतत राखणे आवश्यक आहे.

ज्ञानेश्वरांच्या आध्यात्मिकतेपेक्षा साहित्यनिष्ठेला अधिक महत्त्व दिल्यामुळे त्यांच्याकडे पाहण्याचा आपला एकंदर दृष्टिकोणच बदलून जातो आणि मग त्यांच्या विवेचनातील मूळ आशय कोणता आणि त्या आशयाच्या अभिव्यक्तीसाठी त्यांनी ज्यांचा आश्रय

केला त्या केवळ दुय्यम गोष्टी कोणत्या, यांविषयीचे अवधान जितके निकोप राहावयास हवे तितके राहत नाही. या पुस्तकातील बागुलांचा अखेरचा लेख ' अभ्यासिका ' हा आहे. शीर्षक वाचताच आपल्या मनात येते, ज्ञानेश्वरांची आणि अभ्यासिका ? हा संन्याशाचा मुलगा, आईबाप निघून गेलेले आणि समाजाने भावंडां-सह यांना बहिष्कृत मानलेले. ज्ञानेश्वरांना " घर नव्हते, मग अभ्यासिका कोठून असणार ? " असा प्रश्न बागुलांनीही प्रारंभीच विचारला आहे आणि प्राचीन काळचे रानावनांतील आश्रम त्या काळात शिल्लक उरलेले नव्हते हेही लगेच सांगितले आहे (पृष्ठ ४८). पण " सर्वज्ञता दाखविणाऱ्या " ज्ञानेश्वरांनी काही अभ्यास तर केला असणार. हा अभ्यास कोठे केला याचे उत्तर जरी आपल्याला मिळत नसले तरी अभ्यासिका कशी असावी याचे उत्तर मात्र ज्ञानेश्वरांनी दिलेले आहे, असे बागुलांनी एका समाधानाच्या भावनेने म्हटलेले आहे.

ज्ञानेश्वरांची अभ्यासिका

या अभ्यासिकेचा ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असलेला तपशील उभा करण्यासाठी गीतेच्या सहाव्या अध्यायातील " शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य " या पदांवर ज्ञानेश्वरांनी केलेल्या सुप्रसिद्ध भाष्याकडे बागूल वळले आहेत. ही जागा पवित्र असावी एवढाच उल्लेख मूळ श्लोकात आहे. पण निसर्गाच्या नाना रूपांतील सौंदर्याचे विलक्षण आकर्षण ज्यांना आहे त्या ज्ञानेश्वरांच्या टीकेत त्या दोन केवळ रूक्ष अशा पदांना काही वेगळाच साज चढतो आणि घनदाट अरण्यातील शांत, निवांत व एकान्त अशा रमणीय स्थळाचे तितकेच रमणीय चित्र साकार होते. मग तेथे दाट वाढलेली अमृता-सारखी झाडे येतात, त्या झाडांना बारा महिने फळे येतात, त्या जागेजवळ पावला-पावलाला झुळझुळ वाहणारे पाणी येते, पाण्याच्या आसऱ्याने हंस येतो, हंस केवळ दृष्टिसुंदर म्हणून सांगितिक स्वरसौंदर्याचे भूषण असलेला कोकिळ येतो आणि त्या-नंतर आपल्या रंगीत व मृदुल पिसाऱ्याच्या द्वारा दृक्संवेदनेबरोबर स्पर्शसौंदर्याची सूचना देणारा मोरही येतो. हे सारे तपशील बागूल अतिशय रसिकपणाने टिपतात, तितक्याच रसिकपणाने ते त्यांतील सौंदर्य शब्दांच्या द्वारा उभे करतात आणि " प्रत्येक मुलाला आपल्या पुस्तकात एक तरी मोरपीस हवे असे जे वाटते त्याचे नाते ज्ञानेश्वरांच्या त्या मोर असण्याच्या इच्छेशी " ते जोडतात (पृष्ठ ५१).

हे सारे चित्रण बागुलांनी अतिशय हळुवारपणे केलेले आहे आणि ते आपल्याला क्षणभर थक्क करून टाकते हे खरे आहे. पण मनात इतकेच येते की, ज्ञानेश्वरांनी ही जागा ज्यासाठी सांगितली आहे, तो तत्त्वज्ञानाचे ग्रंथ वाचण्याचा अभ्यास नसून योगाचा अभ्यास आहे, त्या अभ्यासात इंद्रियांच्या संवेदना अधिकाधिक सूक्ष्म व तरल व्हावयाची अपेक्षा नसून त्यांचा हळूहळू लय होण्याची प्रक्रिया अपेक्षित आहे, या अभ्यासाच्या साहाय्याने जे अतीन्द्रिय आहे त्याचा भोग घ्यावयाचा आहे, आणि अखेर जेथे साऱ्याच द्वंद्वांचा व जाणिवेचा लय होतो अशा कुंडलिनीजागृतीतून लाभणाऱ्या

समाधीत प्रवेश करावयाचा आहे. त्या अखेरच्या अवस्थेत पोचल्यावर ॐकारातील साडेतीन मात्राही उरत नाहीत असे वर्णन ज्ञानेश्वरांनी केले आहे, मग हंस, कोकिळ व मोर कोठून उरणार ? अद्वैतानुभवाचे हे श्रेय हस्तगत करून घेण्यासाठी जी जागा योग्याने निवडावयाची आहे तिचे ज्ञानेश्वरप्रणीत दर्शन घडवीत असताना, आजच्या काळातील तुमच्या-आमच्यासारख्या सामान्य माणसाच्या अभ्यासिकेशी तिचे एकरूपत्व मानल्यामुळे ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असलेला मूळ ' अरूपा 'चा आशय फारच बाजूला पडतो आणि निराळ्याच तपशिलांवर आपले मन लुब्ध होऊन राहते. ज्ञानेश्वरांची " प्रेमाची जाती " कोणती आहे व ती मूलतः कशाबद्दलची आहे याचे अवधान सुटले, तर त्यांचे सम्यक् व यथार्थ आकलन होण्याचा संभवच दुरावेल. बागुलांनाही याची कल्पना नाही असे मानण्याचे कारण नाही. ' मी-तूपणा ' या लेखामध्ये अठराव्या अध्यायाची निर्मिती कशासाठी झाली आहे याबद्दलचा ज्ञानेश्वरांच्या दृष्टिकोण व्यक्त करताना,-

आणि संवादाचे मिषें । जे अव्यवहारी वस्तू असे ।
तें भोगिजे जैसे । आरिसां रूप ।।

ही ओवी ते उद्धृत करतात, तेव्हा त्यांच्या सूक्ष्म मार्मिकतेची प्रचीती पटल्याशिवाय राहत नाही (पृष्ठ ३१). पण काही वेळा बागुलांच्या मार्मिकतेवर त्यांची सौंदर्यवेडी रसिकता मात करते आणि मग ज्ञानेश्वरांची योगाभ्यासाची जागा त्यांच्या लेखी त्यांनाही नकळत अर्वाचीन काळातील अभ्यासिका होऊन जाते.

सुगंधी पुष्पांचे उद्यान

एवढे आनंदाने मान्य करावयास हवे की, क्वचित कोठे हे अवधान सुटल्यासारखे वाटले तरी बागुलांना हे भान आहे आणि तसे ते असल्यामुळे त्यांच्या या साऱ्या लौकिकत्वाच्या विवेचनाला अलौकिकत्वाचे काही अधिष्ठान लाभलेले आहे. त्यामुळेच त्यांचे हे प्रवाही शैलीने नटलेले व अभिजात अभिरुचीने दरवळलेले छोटे छोटे ललित निबंध वाचताना मनाला एक वेगळा आह्लाद होतो. सुगंधी पुष्पांनी बहरलेल्या ताटव्यांच्या उद्यानातून फेरफटका मारताना मन प्रसन्न होऊन जावे, तसा अनुभव या पुस्तकाची पाने उलटताना वाचकाला येतो. हे तर एक छोटेसे पुस्तक बागुलांनी आम्हांला दिले आहे. असे आग्रहाने सुचवावेसे वाटते की, त्यांच्या रसिक आणि मर्मज्ञ वृत्तीला जाणवणारे असे आणखी बरेच काही त्यांनी वाचकांना द्यावे. ते सर्वांना हवेहवेसे वाटणारे आहे.

* *

ज्ञानेश्वरीची स्व-तंत्रता आणि ज्ञानेश्वरी अध्याय पाचवा

प्रा. म. वा. धोंड

****

६

" ज्ञानेश्वरीची स्व-तंत्रता " आणि गीतातंत्रता

****

' ज्ञानेश्वरीची स्व-तंत्रता ' हा मराठी संशोधन मंडळाच्या पत्रिकेमध्ये आलेला प्रा. म. वा. धोंड यांचा लेख स्वतंत्र पुस्तिकेच्या रूपाने प्रसिद्ध करण्यात आला ही एक उचित अशी गोष्ट आहे. कारण पृष्ठसंख्येच्या दृष्टीने हा लेख केवळ बावीस पृष्ठांचा असला आणि आपला विचार प्रस्थापित करण्यासाठी त्यात किंचितशी पुनरुक्ती जाणूनबुजून केलेली असली, तरी ज्ञानेश्वरीकडे पाहण्याचा एक निराळा दृष्टिकोण त्यामध्ये सुव्यवस्थितपणे मांडलेला आहे. लेखाच्या प्रारंभीच्या भागातच धोंड असे म्हणतात की, " यथार्थदीपिका ही गीतेवरील टीका आहे, हे विधान आपण जसे ठामपणे करू शकतो तसे ज्ञानेश्वरीबाबत करू शकत नाही " (पृष्ठ २). आजवरची लोकसमजूत अशी की ज्ञानेश्वरी ही गीतेवरील टीका आहे, अभ्यासकांचीही समजूत तशीच आहे. ज्ञानेश्वरी ही गीतेवरील टीका नसेल तर त्या ग्रंथाचे वर्णन धोंड कोणत्या शब्दांत करू इच्छितात, अशी जिज्ञासा आपल्या मनात साहजिकच उत्पन्न होते. या संदर्भात ते असे म्हणतात की, " ज्ञानेश्वरी ही गीताटीका नसून गीतेची नवनिर्मिती आहे " (पृष्ठ १६). तसे पाहिले तर धोंड यांच्या या विधानाला आक्षेप घेण्याचे काही कारण नाही. ज्ञानेश्वरी ही गीतेवरील टीका आहे आणि त्याच वेळी ती गीतेची नवनिर्मिती आहे असे म्हटले, तर या दोन विधानांमध्ये काही आंतर विसंगती उत्पन्न होते असे मानण्याचे कारण दिसत नाही. पण " नवनिर्मिती आहे " हे सांगत असताना " गीताटीका नसून " असे आवर्जून म्हणण्याची धोंड यांना गरज वाटते आणि ही गरज का वाटते त्याचाच या लेखामध्ये त्यांनी विस्ताराने प्रपंच केला आहे.

ज्ञानेश्वरीची स्व-तंत्रता आणि ज्ञानेश्वरी अध्याय पाचवा : मधुकर वासुदेव धोंड
मराठी संशोधन मंडळ, मुंबई, १९७४, पृष्ठे २२, मूल्य दोन रुपये

'वाखाण' किंवा 'निरोपण'

सध्या ज्ञानेश्वरीचे मुद्रण करताना गीतेचे श्लोक आणि त्यांवरील ज्ञानेश्वरांच्या ओव्या अशी पद्धत अनुसरली जाते. या पद्धतीमुळे ज्ञानेश्वरांचे एकसंध विवेचन तुटल्यासारखे वाटते, त्यांच्या विवेचनातील सलगपणा नाहीसा होतो, त्यांनी गीतेचे श्लोकवार विवरण केले आहे असा आभास उत्पन्न होतो; असे धोंड म्हणतात. या त्यांच्या म्हणण्याशी सहमत होण्यास काही अडचण नाही. सर्वसामान्य मराठी वाचक हे मधेमधे येणारे गीताश्लोक गाळूनच ज्ञानेश्वरी वाचीत जात असल्यामुळे त्याला या अडचणी जाणवत नाहीत; असेही म्हणता येईल. गीताश्लोकांशी संदर्भ राखून जो अभ्यासक ज्ञानेश्वरी वाचू पाहतो त्याला मूळ श्लोक व त्यावरील ज्ञानेश्वरांचे विवेचन या दोहोंचा अनुबंध सर्वत्र व्यवस्थितपणे राहत नाही असा अनुभव येतो. कित्येक पदांचे व्याख्यान ज्ञानेश्वरांनी केलेले नाही, क्वचित संपूर्ण श्लोकही गाळलेला आहे किंवा राहून गेला आहे, काही स्थळी एका ओवीमध्ये आधीच्या श्लोकातील आशय पुरा होऊन पुढच्या श्लोकातील काही अर्थ आलेला आहे, असे बारकाईने वाचणाऱ्या वाचकास जाणवते. पूर्वी ज्ञानेश्वरी हाताने लिहून घेत असत तेव्हा अशा प्रकारे श्लोक मध्ये घालीत नसत, "हे सर्व चोचले आधुनिक आहेत," असे वि. का. राजवाडे यांचे परखड शब्दांत व्यक्त झालेले मत धोंड यांनी उद्धृत केलेले आहे (पृष्ठ २४). ऐतिहासिक दृष्ट्या हे विधान योग्यच आहे.

ज्ञानेश्वरी ही गीताटीका आहे हे मत गेली जवळजवळ सात शतके रूढ आहे, सच्चिदानंदबाबा व विसोबा खेचर, तसेच एकनाथ, यांचे त्या आशयाचे उद्गार आहेत; हे धोंड यांनी मान्य केले आहे. पण मूळ ज्ञानेश्वरीत टीका हा शब्द आलेलाच नाही हेही त्यांनी सांगितले आहे. ज्ञानेश्वर आपल्या ग्रंथाच्या संदर्भात 'वाखाण' किंवा 'निरोपण' अशा संज्ञा अधूनमधून योजतात, असे धोंड दाखवतात. पण तेवढ्यावरून ज्ञानेश्वरी ही गीतेवरील टीका नसून ते गीतेवरील 'व्याख्यान' किंवा 'निरूपण' आहे असा निष्कर्षही ते काढीत नाहीत. ज्ञानेश्वरांनी 'वाखाण' व 'निरोपण' या संज्ञा श्रीकृष्णाच्या निवेदनालाही लावल्या आहेत, एवढा निर्देश करून धोंड थांबले आहेत. आपल्या ग्रंथाचे वर्णन वाखाण किंवा निरोपण या शब्दांनीच करावे असा ज्ञानेश्वरांचाही आग्रह आहे असे नाही. किंबहुना त्यांनी ते शब्द शास्त्रीय काटेकोरपणाने योजले आहेत असे मानण्याचेही काही कारण नाही. येथे एक शंका सहज मनात डोकावून जाते की, वाखाण व निरोपण यांना शब्द न म्हणता त्या 'संज्ञा' आहेत (पृष्ठ ५), असे धोंड का म्हणतात? कोणत्याही शास्त्रातील पारिभाषिक शब्दांना संज्ञा म्हणतात. त्या अर्थाने ज्ञानेश्वरांनी वाखाण व निरोपण हे शब्द योजिले आहेत असे म्हणता येईल का?

व्यासांची व्यवस्था ही केवळ सोय

ज्ञानेश्वरी ही गीतेवरील टीका नव्हे असा सिद्धान्त करावयाचा झाला तर त्यावर अगदी सहज सुचणारा आक्षेप असा की, गेली सहासातशे वर्षे त्या ग्रंथाचे वर्णन गीताटीका या शब्दाने अनेकांनी केले आहे. सच्चिदानंदबाबा, विसोबा खेचर व एकनाथ यांनी केलेले त्या स्वरूपाचे उल्लेख धोंड यांनी दिले आहेत, पण त्यांवर आपले म्हणणे काय आहे ते त्यांनी स्पष्ट केलेले दिसत नाही. ज्ञानेश्वरी हा ग्रंथ गीतेवरील टीका आहे असे म्हटले जाते त्याचे उघडउघड दिसणारे कारण आहे ते असे की, ज्ञानेश्वर आपले सारे विवरण गीताश्लोकांनुसार करीत गेले आहेत. ज्ञानेश्वरांनी "व्यासांच्या अध्यायांची, श्लोकांची नव्हे, पदांचीही संगत जरादेखील सोडलेली नाही" हे धोंड यांनाही मान्य आहे (पृष्ठ ८). पण त्याचा उलगडा ज्ञानेश्वरांनी केला आहे असे ते तेथेच म्हणतात आणि "व्यासांची अध्यायांची व श्लोकांची व्यवस्था ही ज्ञानदेवांच्या मते एक सोय आहे आणि म्हणूनच त्यांनी ती स्वीकारली आहे" असे सांगतात (पृष्ठ ९). पण श्लोकांची 'सोय' ज्ञानेश्वरांनी स्वीकारली आहे असे म्हटल्यावर व तीनुसारच ते सारे विवरण करीत आहेत असे आढळून आल्यावर, त्यांचा ग्रंथ ही गीतेवरील टीका नव्हे असे कोणत्या अर्थाने म्हणता येते ते ध्यानात येत नाही. श्रीकृष्ण व अर्जुन यांच्यामधील संवादाचा एक आविष्कार या दृष्टीने व्यासांची गीता व आपली रचना या दोहोंची ज्ञानेश्वर अनेक दृष्टांत घेऊन अठराव्या अध्यायाअखेर जी तुलना करतात, तीमध्ये "त्यांना आपल्या ग्रंथाचा वेगळेपणाच अभिप्रेत आहे" असे धोंड म्हणतात (पृष्ठ ९). ज्ञानेश्वर वेगळेपण मानतात हे वाचकांच्या प्रत्यक्षच ध्यानात यावे या हेतूने की काय, धोंड येथे त्या बारा ओव्या उद्धृत करतात.

पण हा सारा ज्ञानेश्वरांच्या प्रतिभाविलासाचा भाग नव्हे काय? "देशिकारे बांधों गीता" असे म्हणणे "आह्मां प्राकृतां" अनुचित नव्हे, असे जेव्हा ज्ञानेश्वर या उताऱ्यातच म्हणतात तेव्हा त्यात ते गीतेचा स्पष्ट उल्लेख करतात व ही व्यासांची गीताच देशी भाषेत त्यांना सांगावयाची आहे असा त्यांचा अभिप्राय आहे हे उघड आहे. "व्यासाचा ग्रंथ ही फुलांची माला आणि आपला ग्रंथ हे दूर्वादल" असे ज्ञानेश्वरांनी म्हटले आहे, यावर "ही दोन्ही पूजेची साहित्ये असली तरी परस्परांहून भिन्नच आहेत" असे धोंड म्हणतात (पृष्ठ ९). वर्णन करताना ज्ञानेश्वर ज्या विविध उपमा जागोजाग घेतात त्यांवरून शास्त्रीय दृष्ट्या निष्पन्न होणारा सिद्धान्त प्राप्त होतो असे मानावयाचे ठरवले, तर एके ठिकाणी ते वर्णन करतात त्यावरून, ज्ञानेश्वरी ऐकावयास बसलेले श्रोते या महेशाच्या मूर्ती होत्या तर ज्ञानेश्वर म्हणजे बालमतीने 'चावटै' करणारे एक नेणते लेकरू होते (ज्ञानेश्वरी ९.१४-१६) असे मानण्याचा अनवस्था प्रसंग प्राप्त होईल.

ज्ञानेश्वरी म्हणजे व्यासांचा गीतार्थ नव्हे

व्यासांची पदे पाहत पाहत विवेचन केलेले असले, तरी " ज्ञानदेवांनी मराठीत आणला तो श्रीकृष्णाच्या उक्तीचा अभिप्राय, व्यासाच्या उक्तीचा नव्हे " (पृष्ठ ७) असे धोंड म्हणतात ते कोणालाही मान्य होण्यासारखे आहे. ज्ञानेश्वरीत गीतार्थ हा शब्द येतो त्याचा उल्लेख करून ते सांगतात की, गीतार्थ याचा अर्थ " व्यासाच्या गीतेचा अर्थ असा टीकाकार करतात " पण ज्ञानेश्वरांच्या मनात असा संकुचित अर्थ नाही, त्यांना त्या शब्दाचा " फार विशाल अर्थ अभिप्रेत आहे. " हेही मान्य व्हावे असेच आहे. त्यापुढे धोंड असे म्हणतात की, " व्यासाचा मागोवा घेत म्हणजे त्याची पदे पाहात पाहात... ज्ञानदेवांना पोचायचे आहे ते या गीतार्थाकडे, व्यासांकडे नव्हे " (पृष्ठ ८). धोंड यांच्या या विधानातही आक्षेप घेण्यासारखे काही नाही. पण ज्ञानेश्वरच काय, ज्यांनी ज्यांनी गीतेवर टीका लिहिली आहे त्या सर्वांनाच, त्यांनी आपली टीका ज्ञानेश्वरांपेक्षा वेगळ्या पद्धतीने लिहिली असली तरी, गीतार्थाकडेच पोचावयाचे आहे. किंबहुना व्यासांनी गीता लिहिली असली तरी त्यांचीही अपेक्षा, तिचा विशेष अभ्यास करणाऱ्या टीकाकाराने एवढेच नव्हे तर सामान्य वाचकानेही " या खुणांतच गुतून न राहता " गीतार्थाकडे पोचावे अशीच असणार. " व्यासाच्या गीतेतील श्लोकांची परस्परसंगती लावण्याचा खटाटोप " ज्ञानेश्वर त्यांची प्रवृत्ती नसल्यामुळे करीत नसले, तरी तो खटाटोपही इतर टीकाकारांना गीतार्थाकडे पोचण्याच्या दृष्टीनेच आवश्यक वाटला असण्याचा संभव आहे.

जेथे व्यासांची वाणी विहार करते तेथे आपण पाऊल टाकीत आहोत, असे ज्ञानेश्वर विनयाने वर्णन करतात, त्यातील उपरिनिर्दिष्ट उतारा दिल्यावर धोंड म्हणतात, " हे समर्थन व्यासाच्या ग्रंथावरील टीकेचे नाही तर स्वतःच्या स्वतंत्र गीतेचे आहे, हे स्पष्ट आहे " (पृष्ठ १०). ज्ञानेश्वरांच्या काव्यपूर्ण वर्णनाला ' समर्थन ' हा शब्द योजता येईल का असे सहज मनात येते, पण ते असो. ज्ञानेश्वरांची ' स्वतंत्र गीता ' हे शब्द धोंड यांनी येथे वाच्यार्थाने योजिले असावेत. पण " देशी आणि संस्कृत वाणी एका भावाच्या सुखासनी बसली आहेत " असे ज्ञानेश्वरांनी म्हटले आहे हे धोंड त्यापुढेच सांगतात. मूळ ग्रंथाचे संस्कृत व त्याबरोबर आपल्या ग्रंथातील मराठी पाहिले, तर त्यांतील भूमिका कोणती म्हणजे मूळ ग्रंथ कोणता हे कळणारही नाही, असे आह्वान ज्ञानेश्वरांनी दिले असल्याचा निर्देशही धोंड लगेच करतात. आता यातील ' भूमिका ' किंवा ' मूळ ग्रंथ ' म्हणजे ' व्यासोक्तीच ' ना ? हे मान्य केले तर व्यासांनी रचलेल्या गीतेचे विवरण ज्ञानेश्वर करतात, असेच म्हणावयास हवे. " व्यासाच्या गीतेच्या तुलनेनेही आपला ग्रंथ श्रेष्ठच आहे, असेच ज्ञानदेवांना म्हणावयाचे आहे " (पृष्ठ ११) हे धोंड यांचे मत मराठी भाषिकांना मानवावे असे आहे; पण ज्ञानेश्वरांच्या ग्रंथाची ही श्रेष्ठता अखेर " कवणि भूमिका ते नेणवे " (ज्ञानेश्वरी १०.४२) या कसोटीने ठरावयाची आहे. तसे म्हणावयाचे नसेल तर

व्यासांना श्रीकृष्ण व अर्जुन यांच्या संवादाचा वृत्तान्त जसा संजयाकडून कळला तसा तो ज्ञानेश्वरांना आणखी कोणाकडून कळला, असा प्रश्न उत्पन्न होतो. हा प्रश्न निरर्थक आहे, किंबहुना अर्थशून्य आहे हेही तात्काल जाणवते. पण अशा अर्थशून्य प्रश्नापर्यंत तरी आपण का येऊन पोचतो ? श्रीकृष्ण-अर्जुनसंवाद आणि व्यासांची गीता या दोहोंत आत्यंतिक भेद मानल्यामुळेच हा प्रसंग उत्पन्न होतो.

ज्ञानेश्वरी ही श्रीकृष्णाचीच गीता

श्रीकृष्ण आणि अर्जुन यांनी जी मनमोकळी 'गोठी' केली तिला "व्यासाने आटोपशीर रूप दिले. हा बांधलेला आशय परत मोकळा करणे हा ज्ञानदेवांच्या ग्रंथरचनेचा हेतू" आहे हे सांगून पुढे धोंड म्हणतात, "ज्ञानेश्वरीची तुलना करायची झालीच तर ती वामनाच्या यथार्थदीपिकेशी नाहीच, पण व्यासाच्या गीतेशीही करून चालणार नाही, ती प्रत्यक्ष श्रीकृष्णाच्या गीतेशीच केली पाहिजे, नव्हे, ती श्रीकृष्णाचीच गीता आहे" (पृष्ठ १२, १३). ज्ञानेश्वरीची तुलना यथार्थदीपिकेशी होऊ शकत नाही असे म्हटले तर ते समजण्यासारखे आहे, व्यासाच्या गीतेशीही करू नये असे म्हटले तर ते मात्र सहज समजण्यासारखे नाही आणि त्यापुढे जाऊन ती श्रीकृष्णाच्या गीतेशीच केली पाहिजे असे म्हटले तर आपणांला उपलब्ध असलेल्या व्यासांच्या गीतेहून निराळी अशी ही "श्रीकृष्णाची गीता" शोधावी लागेल असे मनात येते. पण अखेर ही तुलनाही निरर्थक वा अशक्य आहे असे दाखविण्यासाठी "नव्हे, ही श्रीकृष्णाचीच गीता आहे" असे ज्ञानेश्वरीसंबंधी धोंड जेव्हा म्हणतात, तेव्हा या त्यांच्या विधानाचा अर्थ समजावून घेण्यासाठी हे सारे विवेचन ते नेमके कोणत्या भूमिकेतून करीत आहेत याचा शोध घेण्याची पाळी येते. धोंड निराधार विधान करीत नाहीत, ते लगेच नामदेवांचा आधार देतात. "'देव म्हणे नाम्या पाहें। ज्ञानदेव मीच आहे॥' या शब्दांत नामदेवांनी हाच भाव व्यक्त केला आहे" असा उल्लेख तर ते करतातच, पण एवढा एक आधार पुरेसा नाही असे वाटून की काय, ते नामदेवांचा त्याच आशयाचा दुसरा एक अभंग संपूर्ण उद्धृत करतात (पृष्ठ १३). नामदेवांनी ज्या भूमिकेतून हे उद्गार काढले आहेत त्या भूमिकेतून धोंड हे सारे विवेचन करीत असतील, तर त्यांचा अभिप्राय मान्य करण्यास काही हरकत नाही. पण ही भूमिका त्यांनी हा निबंध लिहिण्यास प्रारंभ करताना घेतलेल्या भूमिकेशी सुसंगत मानता येत नाही.

ज्ञानेश्वरांची गीता ही व्यासांच्या गीतेहून स्वतंत्र अशी गीता होय, किंबहुना ती श्रीकृष्णाचीच गीता होय, येथवर अशा प्रकारे या स्थळी धोंड येऊन पोचले असले, तरी पुढे एके ठिकाणी "गीतेतील श्लोकांचा ज्ञानदेवांनी जो विस्तार केला आहे" असे ते लिहून जातात (पृष्ठ १५). ज्ञानेश्वरांनी आपली रचना व्यासोक्त गीतेहून निराळी मानली आहे हे दाखवण्यासाठी धोंड यांनी याच्याआधी जो प्रयत्न केला आहे

त्याच्याशी या उल्लेखाची संगती कशी लावावयाची, असा प्रश्न केला तर सहज येणाऱ्या उद्गारांची किंवा शब्दांची अतिरिक्त छाननी केल्यासारखे वाटेल. पण यातील मर्म असे आहे की, ज्ञानेश्वरीमधील विवरणाचा विचार करू लागल्यावर गीता-श्लोकांचा संदर्भ कोणालाच टाळता येत नाही, तो संदर्भ अपरिहार्यपणे येतो. खुद्द ज्ञानेश्वरीतही श्लोक, श्लोकार्थ, पद, पदार्थ असे शब्द येतात हे धोंड यांनीही मान्य केले आहे. पण त्याबाबत ते असे म्हणतात की, गीतेत आपण "आपल्या पदरचे काही घातलेले नाही आणि गीतेत असलेले काही दुर्लक्षित केलेले नाही" असे आश्वासन श्रोत्यांना देण्यासाठी ते शब्द ज्ञानेश्वर आपल्या ग्रंथात घालतात (पृष्ठ १७).

ज्ञानेश्वरांची विशिष्ट टीकापद्धती

पण हे स्पष्टीकरण मनाचे समाधान करीत नाही. कारण ज्ञानेश्वरांची शैली कितीही काव्यात्म, नवनिर्मितिक्षम व मुक्तही असली तरी त्यांचे सारे विवेचन गीता-श्लोकांतील पदांचा संदर्भ सांभाळूनच चाललेले आहे हे स्पष्ट दिसते. स्पष्टीकरणाच्या दृष्टीने गाळलेली पदे व गाळलेले श्लोक, किंवा असे म्हणणे बरे की राहून गेलेली पदे व राहून गेलेले श्लोक यांचे प्रमाण ज्ञानेश्वरीमध्ये अत्यल्प आहे. ज्ञानेश्वरांनी आपल्या विवरणामध्ये नेमके किती श्लोक व निरनिराळ्या श्लोकांतील किती पदे गाळली आहेत हे संपूर्ण ज्ञानेश्वरी त्या दृष्टीने गीतेशी ताडून पाहिल्याखेरीज सांगता येत नाही. पण पाच टक्के श्लोक किंवा तितकीच पदे, म्हणजे सुमारे पस्तीस श्लोक व एका श्लोकात सामान्यपणे दहा शब्द असतात असे मानले तर प्रत्येक दोन श्लोकांतील एकूण पदांपैकी एक पद ज्ञानेश्वरांच्या विवेचनात राहून गेले आहे असे विधान कोणी केले, तर ते प्रथमदर्शनी तरी अतिशयोक्त वाटण्याचा संभव आहे. शिवाय सर्व पदांचे व सर्व श्लोकांचेही व्याख्यान ज्ञानेश्वर करतात असे नाही हे विधान केवळ सिद्धान्तरूप म्हणून पत्करावयाचे असेल, तर "झाडा देईन प्रतिपदीं। ग्रंथार्थासि॥" (ज्ञानेश्वरी १३.११५८) या त्यांच्या वचनाशी त्याचा समन्वय कसा घालावयाचा? "कवणि भूमिका ते नेणवे।" हा उद्गारही मग निरर्थक मानावा लागेल. तेव्हा क्वचित आढळणारे अपवाद वगळता ज्ञानेश्वर आपले विवरण गीतेतील श्लोकांना व पदांना धरून करतात असे म्हणणे प्राप्त आहे आणि असे असेल तर त्यांचा ग्रंथ ही गीतेवरील टीका नव्हे असे कसे म्हणावयाचे?

ज्ञानेश्वरी ही गीताटीका नव्हे हे आपले विधान करताना धोंड यांनी प्रा. बनहट्टींनी ज्ञानेश्वरी व यथार्थदीपिका यांच्या तुलनेतून काढलेले निष्कर्ष आधार म्हणून घेतलेले आहेत (पृष्ठे १-२). पण खंडनमंडन नसणे, एका श्लोकाची टीका संपून दुसऱ्याची टीका कोठे सुरू झाली हे न कळणे, परस्परसंगती लावण्याचे श्रम न घेणे, इतर ग्रंथांतील वचनांचे आधार न घेणे किंवा विवेचनाचा ओघच असा वळवीत आणणे की एका श्लोकाच्या अर्थातून पुढील श्लोकाच्या अर्थात अगदी नकळत शिरता

यावे; हे सारे ज्ञानेश्वरांच्या टीकापद्धतीचेच विशेष मानता येणार नाहीत काय? हे विशेष ज्ञानेश्वरीत आहेत यावरून ती गीताटीकाच नव्हे असा निष्कर्ष काढणे आवश्यक आहे काय? मराठीत ब्रह्मज्ञानाचा सुकाळ करणे हा ज्ञानेश्वरी लिहिण्याचा एक प्रमुख हेतू मानला, तर तीमध्ये खंडनमंडन येऊ नये, इतर ग्रंथांतील आधार घेतलेले असू नयेत आणि एखादे पद वा क्वचित एखादा श्लोकही राहून जावा हे स्वाभाविक म्हणावे लागते. ज्ञानेश्वरांची वृत्ती केवळ अनाग्रही आहे, तिचाही परिणाम तोच होतो. गीतेतील हे आत्मज्ञान ज्ञानेश्वर सर्वसामान्य माणसासाठी सांगत आहेत, अध्यात्मातील गहन सिद्धान्तांच्या चर्चेत रमणाऱ्या विद्वानांसाठी सांगत नाहीत हेही याबरोबर ध्यानात घेतले, तर त्यामध्ये खंडनमंडन वा परस्परसंगती असे भाग येऊ नयेत हे सरळच आहे. ज्याच्यासाठी ही ब्रह्मविद्या उघड करून सांगावयाची आहे तो श्रोता व वाचकदेखील कसा आहे? तो परमेश्वराच्या भेटीचा किंवा अद्वैतसाक्षात्काराचा भुकेला आहे, असे ज्ञानेश्वरांनी मानलेले आहे. म्हणून तर "जे अर्जुनाच्या पंक्तीस बसण्यास योग्य आहेत ते हा ग्रंथ ऐकण्यास योग्य होत" असे त्यांनी प्रारंभीच म्हटले आहे (ज्ञानेश्वरी १.६२). श्रोत्यांना अर्जुनाच्या पंक्तीस बसवल्याने ज्ञानेश्वर श्रीकृष्णाच्या भूमिकेत जाऊन बसतात असे धोंड म्हणतात ते बरोबर आहे (पृष्ठ १५). ज्ञानेश्वरांनी गीतेचा अर्थ भगवंताच्या भूमिकेशी समरस होऊन वर्णन केला आहे असा जो त्यांचा विशेष बनहट्टींचा आधार घेऊन धोंड दाखवतात तो यातूनच आलेला आहे.

गीता हा अनुभवाचा विषय

श्रीकृष्णाच्या भूमिकेतून ज्ञानेश्वर "गीतेचे निरूपण करतात तेव्हा गीतेला नवे तत्कालीन संदर्भ लाभतात आणि गीता ही पठण वा अभ्यासाचा विषय न राहता अनुभवाचा विषय होते" असे धोंड म्हणतात (पृष्ठ १५). या विधानातील अखेरचा निष्कर्ष अगदी योग्य आहे. ज्ञानेश्वरांच्या दृष्टीने गीतेतील अध्यात्म हा विवेचनाचा विषय नाही, तर तो अनुभवाचा विषय आहे. हा अनुभव मूलतः आत्मसाक्षात्काराचा व अद्वैताचा आहे. ज्ञानेश्वर आपल्या ग्रंथामध्ये या अद्वैतानुभवाचा आविष्कार किती वेगवेगळ्या निमित्तांनी व काही वेळा पुरेसे निमित्त नसतानाही करतात हेही येथे सहज ध्यानात घेण्यासारखे आहे. या अनुभवाच्या स्वरूपाबाबत धोंड यांचे मत येथे स्पष्ट झालेले नाही, तिकडे ते वळलेले नाहीत. पण त्यांच्याही मनात आध्यात्मिक अनुभव असाच अर्थ असावा. गीताश्लोकांच्या ज्ञानेश्वरांनी केलेल्या विवेचनाच्या विस्तारात "जे बेसुमार अंतर पडते त्याचे कारण ज्ञानदेवकालीन अध्यात्मविचाराच्या व आध्यात्मिक समस्यांच्या संदर्भातच शोधले पाहिजे" असा उल्लेख त्यांनी पुढे केलेला आहे (पृष्ठ १५). त्याच्या पुढच्या पृष्ठावर "ज्ञानेश्वरी अनुभवणाऱ्यास, त्यांचा चिद्विलासवाद सबंध ज्ञानेश्वरीच व्यापून राहिला आहे, याचा प्रत्यय येतो" असा जो अतिशय समर्पक असा उल्लेख धोंड करतात,

त्यामध्येही ज्ञानेश्वरीतील अनुभव आध्यात्मिक पातळीवरील आहे असा त्यांचा अभिप्रायच सूचित झालेला आहे.

गीतेवर टीका लिहिताना जो टीकाकार अशा प्रकारे विशिष्ट सिद्धान्तांच्या प्रतिपादनापेक्षा आध्यात्मिक अनुभवाचा आविष्कार करण्याकडे अधिक लक्ष पुरवीत असेल, किंवा असे म्हणू की जाणीवपूर्वक तसे करीत नसला तरी जो टीकाकार या भूमिकेतून आपले विवरण करीत असेल, त्याच्या ग्रंथात खंडनमंडन न यावे, गीताश्लोकांची परस्परसंगती साधण्याचा प्रयत्न नसावा, एका श्लोकाची टीका संपून दुसऱ्याची कोठे सुरू झाली हे लक्षातही न यावे (अनुभवातील सलगपणा साधण्याचा दृष्टीने हे उपकारकच आहे), इतर ग्रंथांतील वचनांचे आधार नसावेत, अद्वैतानुभवाच्या गाभ्याशी हात घालण्याकडे मूळ लक्ष असल्याने एखादे पद वा क्वचित एखादा श्लोकही राहून जावा (अनुभवाशी ज्यांचे नाते तितकेसे जुळत नाही अशीच पदे वा श्लोक राहून जातात असे असण्याची शक्यता आहे, पण हे तपासून पाहावे लागेल); हे सारे केवळ स्वाभाविक नव्हे काय? किंवा अनुभव व्यक्त करावयाचा असल्याने या टीकेची भाषा उपमादृष्टांतांची, प्रतिमांची, संवेदनांची असावी हेही सरळच नव्हे काय? ज्ञानेश्वरांच्या टीकेची सरणी ही अशी वाङ्मयीन आहे आणि म्हणून ती " गीतेची नवनिर्मिती " आहे असे कोणी म्हटले, तर त्यावर आक्षेप घेण्यासारखे काही नाही.

पण म्हणून ती गीताटीकाच नव्हे असे म्हटले तर ते मात्र मान्य होण्यासारखे नाही. किंबहुना धोंड यांचे वाक्य थोडी भर घालून " ज्ञानेश्वरी ही केवळ गीताटीका नसून जणू गीतेची नवनिर्मिती आहे " असे केले, तर ते अशा प्रकारें तपासून पाहण्याचे कारणही पडणार नाही; उलट ज्ञानेश्वरांच्या परम रमणीय अशा वाङ्मयीन शैलीचा उल्लेख त्यामध्ये चपखलपणे होऊन जातो. धोंड असे म्हणतात की, प्रा. बनहट्टी यांनी दाखवलेले ज्ञानेश्वरीत न आढळणारे जे सहा विशेष आहेत ते कोणत्याही टीकाग्रंथात आढळणारे आहेत, " किंबहुना ती टीकाग्रंथाची लक्षणेच आहेत; " आणि ज्ञानेश्वरीत आढळणारे जे दोन विशेष आहेत ते " कोणत्याही टीकाग्रंथात न आढळणारे विशेष आहेत. " पण हा भेद ज्ञानेश्वर व इतर टीकाकार यांच्या भूमिकेतील व टीकासरणीतील आहे. ज्ञानेश्वर ज्या भूमिकेतून व ज्या सरणीने गीतेवरील आपली टीका लिहितात त्याप्रमाणे दुसरा कोणी टीकाकार लिहीत नाही, एवढाच याचा अर्थ करता येईल.

ज्ञानेश्वर ही गीतेचे अनुसंधान राखतात

ज्ञानेश्वर गीतावचनांची परस्परसंगती लावण्याचा प्रयत्न करीत नाहीत हे खरे, पण असा संगतीचा विचार त्यांच्या मनात नसतोच असे नाही. गीतेतील श्लोकांना व पदांना अनुसरून त्यांचे विवरण चाललेले असते हे तर स्पष्टच आहे. पण काही वेळा एखाद्या अध्यायावरील टीकेच्या अखेरीस ते पुढील अध्यायातील विषयाची पूर्वसूचना देतात किंवा एखाद्या स्थळी अध्यायावरील टीकेच्या प्रास्ताविकात ते त्या अध्यायातील विषयाचा निर्देश करतात; हे सारे परस्परसंगती राखण्यातूनच उद्‌भवलेले आहे.

अशी आणखीही उदाहरणे दाखविण्यासारखी आहेत. शिवाय दहाव्या अध्यायावरील टीकेच्या प्रारंभी व पुन्हा अठराव्या अध्यायावरील टीकेमध्ये, अशी दोन वेळा गीतेच्या अध्यायांतून आलेल्या विषयांची संगती लावण्याचा प्रयत्न ज्ञानेश्वरांनी केलेला आहे हेही दृष्टीआड करता येणार नाही. ज्ञानेश्वरांच्या विवेचनातील ही संगती गीताश्लोकांवर व त्यांतील पदांवरच आधारलेली आहे. पण ही संगती युक्तिवाद करणाऱ्या पंडिताची नाही किंवा आग्रहाने व अभिनिवेशाने आपला सिद्धान्त मांडणाऱ्या प्रतिपादकाची नाही, तर गीतेतील मूळ आशयाचा काव्यात्मक आविष्कार करणाऱ्या रसिक वक्त्याची आहे.

ज्ञानेश्वरांनी आपला ग्रंथ गीता विवरून सांगण्यासाठी लिहिला आहे, म्हणजे पद्धती वेगळी असली तरी मूळ ग्रंथ स्पष्ट करून सांगणारी ही टीका आहे हे सत्य बाजूला ठेवले; तर ज्ञानेश्वरीच्या आपल्या आकलनात काही दोष शिरण्याचा, निदान त्यात काही अपुरेपणा राहण्याचा संभव आहे. ओव्यांच्या मध्येच संस्कृत श्लोक आल्याने ज्ञानेश्वरांच्या विवेचनाचा ओघ खंडित होतो हे खरे आहे. पण मूळ गीतेत उल्लेख नसतानाही ज्ञानेश्वर कुंडलिनीयोगाचे वर्णन करतात आणि हा त्यांच्यावरील नाथपंथाच्या प्रभावाचा परिणाम आहे ही गोष्ट, मूळ गीताश्लोक दृष्टीआड केले किंवा ज्ञानेश्वरी ही गीताटीका नसून ती केवळ 'नवनिर्मिती' आहे असे मानावयाचे ठरवले तर आपल्या ध्यानातच यावयाची नाही. "अज्ञानं यदतोऽन्यथा" (गीता १३.११) एवढ्या पदांचे निमित्त घेऊन ज्ञानेश्वर अज्ञानलक्षणांचा विस्तार करतात, अहिंसा किंवा आचार्योपासन अशा ज्ञानलक्षणांचे अधिक विस्ताराने वर्णन करतात, यज्ञ या पदाचा वेदोक्त यज्ञयाग असा अर्थ न करता स्वधर्म असा करतात, किंवा योगाचा पुसटसा उल्लेख आला तरी त्याच्या आठही अंगांचा तपशील सांगतात; अशा गोष्टींचा मूळ गीतेशी अनुसंधान राखणाऱ्या वाचकाच्या मनावर काही निराळा परिणाम होतो. तसा तो होण्याचा केवळ ज्ञानेश्वरीच वाचली तर संभवच उरत नाही. त्याहून महत्त्वाची गोष्ट अशी की, "कवणि भूमिका ते नेणवे" असे जे आत्मविश्वासाचे व काहीसे अभिमानाचे उद्‌गार ज्ञानेश्वर काढतात, त्यांतील यथार्थता किती आणि केवळ अतिशयोक्ती किती हे ध्यानात येण्याची शक्यताच गीताश्लोकांचे अनुसंधान न ठेवल्याने नष्ट होते. निवृत्तिनाथांच्या वा श्रोत्यांच्या तोंडून निघणारे "आता हा विस्तार पुरे, भगवंत काय बोलले ते सांग" असे जे उद्‌गार ज्ञानेश्वरांनी अधूनमधून घातले आहेत, त्यांचेही महत्त्व ज्ञानेश्वरी ही गीताटीका आहे हे अमान्य केले तर उरत नाही. ज्ञानेश्वरीचे एकंदर स्वरूप नीट आकलन होण्याच्या दृष्टीने हे सारे इष्ट आहे असे म्हणवत नाही.

गीताश्लोकांची अडगळ

मधेमधे गीताश्लोक आल्यामुळे ज्ञानेश्वरांच्या विवेचनातील एकसंधपणा ध्यानात येण्यामध्ये ज्या अडचणी येतात असे धोंड दाखवतात, त्यांचे निराकरण ज्ञानेश्वरी थोडी निराळ्या प्रकारे छापली तरी होण्यासारखे आहे. एक सलग विचार जेवढ्या गीताश्लोकांमधून व्यक्त झालेला असेल असे तीनतीन, चारचार किंवा त्यांहूनही

अधिक श्लोक एकापुढे एक छापून त्या सर्वांवरील ज्ञानेश्वरांचे विवरण त्यानंतर घेता येईल आणि एवढे केल्यानेही कितीतरी अडचणी दूर होतील. हेही अडचणीचे वाटले तर ओव्या सलग छापून त्या त्या स्थळी ते ते गीताश्लोक बाजूला छापणेही शक्य आहे. त्यामुळे तर ज्ञानेश्वरीच्या सलगपणाला कोणताच बाध येणार नाही आणि हे गीताश्लोकांवरील व्याख्यान आहे याचे अनुसंधानही राहील. ज्यांना मूळ श्लोकांकडे लक्ष द्यावयाचे नसेल आणि केवळ ज्ञानेश्वरांचे विवेचन वाचावयाचे असेल, त्यांचीही त्यात सोय होईल. ज्ञानेश्वरी ही 'नवनिर्मिती' आहे हे तर खरेच, पण ती नवनिर्मिती गीतेची आहे हे गीताश्लोक छापलेच नाहीत तर कसे कळणार ? जीवनातील एखादा साधा अनुभवसुद्धा प्रतिभावंताच्या सामर्थ्याचा स्पर्श झाल्यावर सौंदर्याचे रसरशीत लेणे लेऊन आकर्षक स्वरूपात प्रकट होतो, तसा ज्ञानेश्वरीमध्ये मूळ गीतेतील नीरस व रूक्ष अध्यात्मविचार साहित्याचे वेल्हाळ असे रूप घेऊन उभा राहतो; हे वाचकांच्या ध्यानात येण्याची शक्यता उरणार नाही अशा पद्धतीने ज्ञानेश्वरी छापावी असे म्हणणे, त्या कृतीचे वाङ्मयीन वैभव समर्पकपणे ध्यानात येण्याच्या दृष्टीनेही, सयुक्तिक वाटत नाही.

ज्ञानेश्वरी छापताना गीताश्लोकांची ही अडगळ काढून टाकली तर तिच्या सलग वाचनातील अडथळा गेल्याने बरे वाटेल हे खरे, पण त्यामुळे ज्ञानेश्वरांचा ग्रंथ हे ज्या मूळ आशयाचे रूप आहे तोच बाजूला सारल्यासारखे होईल आणि " तेथ अलंकरलें कवण कवणें । हें निर्वचेना ॥ " (ज्ञानेश्वरी १०.४३) अशी स्थिती होण्याचे कारणच उरणार नाही. धोंडांच्या या निबंधाच्या अखेरीस ज्या पद्धतीने पाचवा अध्याय छापला आहे, तशी सारी ज्ञानेश्वरी छापली तर असा घोटाळा होणार आहे, तो पत्करण्यास मन तयार होत नाही. ज्ञानेश्वरांच्या विवरणात काही वेळा " गीता विराम घेत असते " ते भाग छापताना वेगळे दाखवावेत, असे धोंड म्हणतात (पृष्ठ २०). पण गीताश्लोकां-शिवायच ज्ञानेश्वरी छापावी असे म्हटल्यावर मग मूळ गीतेशी संबद्ध नसलेला भाग वेगळा दाखवण्याची काय गरज उरते ते ध्यानात येत नाही. एकदा गीता बाजूलाच ठेवली तर मग ज्ञानेश्वरी आहे तशी पत्करण्यास हरकत असू नये. विवेचनास अनुसरून परिच्छेद पाडावेत असेही धोंड सुचवतात, हरकत नाही आकलनात सुलभता आण-ण्याच्या दृष्टीने ते उपकारक ठरेलही. पण हे " चोचलेही आधुनिकच " नव्हेत का ? मूळ ज्ञानेश्वरीत नाहीत म्हणून जर गीताश्लोक अजिबात गाळावयाचे, तर मुळात नसलेले परिच्छेद आपण का करावेत ? परिच्छेदाविना दिसणारे त्या त्या अध्यायाचे अखंड व सलग रूपच ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयी मूर्तीचे आहे, असे का मानू नये ? पण परिच्छेदाचा हा मुद्दा तसा गौण आहे, त्याचा विशेष खल करावा असे नाही. अशाच आणखीही काही सूचना धोंड करतात (पृष्ठ २३). पण त्या सर्वांचा विस्ताराने विचार करण्याचे कारण नाही.

संस्कृतवर आधारलेला स्वयंपूर्ण मराठी ग्रंथ

संस्कृत वाङ्मयात मल्लीनाथी ही ज्या अर्थाने टीका आहे त्या अर्थाने ज्ञानेश्वरी ही टीका नव्हे असे धोंड म्हणतात, यावर कोणीच आक्षेप घेणार नाही. पुढे ते असे म्हणतात की, "मराठीत टीका ही संज्ञा जरा निराळ्या अर्थाने योजिली जात असे. मूळ संस्कृत ग्रंथाच्या आधारे रचलेल्या स्वयंपूर्ण मराठी ग्रंथाला टीका म्हटले जात असे" (पृष्ठ १८). जनाबाई, एकनाथ आदींनी या विशिष्ट अर्थाने ज्ञानेश्वरीस टीका म्हटले आहे असाही हवाला धोंड देतात; तो ते कशाच्या आधारावर देतात ते ध्यानात येत नाही. ज्ञानेश्वरीस उद्देशून टीका हा शब्द योजताना एकनाथांनी इतका विचार केला असे मानता येईल का ? निखळ वाङ्मयीन दृष्टीने असा काही विचार करण्याची त्यांची प्रवृत्ती होती का ? आणि जनाबाईची ? शंका वाटते. अशा टीकेची मराठीतील उदाहरणे म्हणून मुक्तेश्वर, मोरोपंत, श्रीधर यांच्या महाभारतांचा उल्लेख धोंड करतात. हे तीनही ग्रंथकार जनाबाई व एकनाथ यांना उत्तरकालीन होते. तेव्हा महाभारतावरील त्यांच्या रचनेवरून टीका या संज्ञेचा धोंड यांनी दिलेला अर्थ जनाबाई किंवा एकनाथ यांना सुचला असेल असे म्हणता येणार नाही. धोंड सांगतात त्या स्वरूपाची मराठीतील पहिली टीका ज्ञानेश्वरी हीच असावी. हे बरोबर असेल तर जनाबाईंना ती संज्ञा व तिचा वाङ्मयीन परिभाषेतील हा विशिष्ट अर्थ ज्ञानेश्वरीवरूनच सुचला असेल किंवा दुसऱ्या कोणाला तरी तो सुचून त्या व्यक्तीकडून तो जनाबाईंना कळला असेल, असे म्हणावे लागेल. पण असे म्हणणे कठीण आहे.

"संस्कृत ग्रंथावर आधारलेले स्वयंपूर्ण मराठी ग्रंथ या विशिष्ट अर्थाने" लिहिल्या गेलेल्या टीकांची उदाहरणे म्हणून मुक्तेश्वर, मोरोपंत, श्रीधर यांच्या महाभारतांचा उल्लेख धोंड यांनी केला आहे, पण ज्ञानेश्वरीच्या संदर्भात या ग्रंथांची उदाहरणे उपयोगी पडण्यासारखी नाहीत. महाभारत ही कथा आहे, ज्ञानेश्वरांनी म्हटले असले तरीदेखील गीतेमधील श्रीकृष्ण व अर्जुन यांचा संवाद ही महाभारत आहे त्या अर्थाने कथा म्हणता येणार नाही. आपला ग्रंथ लिहिताना गीतेतील श्लोकांचे अनुसरण ज्ञानेश्वरांनी जितके पदशः केलेले आहे, तितके ते मुक्तेश्वर, मोरोपंत आदींनी महाभारताचे केलेले नाही. मुक्तेश्वर-मोरोपंतांनी महाभारतातील कथा आपल्या काव्यांत आणताना काही बदल केले आहेत. असे बदल त्यांनी कोणते केले आहेत, ते समर्थनीय मानता येतील का, त्या बदलांचे वाङ्मयीन परिणाम कोणते झाले आहेत; यांची चर्चा आपण करतो. ज्ञानेश्वरांनी मूळ गीतेपासून काही स्वातंत्र्य घेतले आहे असे म्हटले, तरी त्याची जी चर्चा आपण करू शकू ती निराळ्या स्वरूपाची होईल. श्रीकृष्ण व अर्जुन यांच्यांतील प्रेमप्रसंग, संजय व धृतराष्ट्र या दोघांमधील किंवा ज्ञानेश्वर व श्रोते यांच्यांतील संवाद असे काही निराळे भाग ज्ञानेश्वरीत येतात व त्यांचे नाते कथेशी वा प्रसंगाशी जुळणारे आहे हे खरे, पण या सर्वांलाच एक मर्यादा आहे आणि ज्ञानेश्वरीतील हे भाग केवळ अपवादात्मक होत. ज्ञानेश्वरीमध्ये गीताश्लोकांचे केलेले

व्याख्यान इतके ढळढळीत आहे की तिचे या बाबतीत मुक्तेश्वरमोरोपंतांच्या महाभारताशी साम्य कल्पिता येत नाही.

ज्ञानेश्वर आणि खाडिलकर

आणखीही एक विचार धोंड मांडतात. ते म्हणतात की, ज्ञानेश्वरांनी "महाभारतकालीन गीतेत यादवकालीन समस्यांची उत्तरे शोधली आहेत" (पृष्ठ १४). ही उत्तरे शोधण्याची ज्ञानेश्वरांची भूमिका कोणती असावी हे सुचवीत असताना या आपल्या विधानाच्या आधी त्यांनी नाटककार खाडिलकरांचा उल्लेख केला आहे. "कवी वा साहित्यिक" अशी उत्तरे शोधण्याचा "विचार करू लागतो" असे त्याच्याही आधी धोंड म्हणतात. त्यांचा एकंदर सूर असा दिसतो की, खाडिलकरांनी साहित्यिक या भूमिकेतून आपल्या नाटकांसाठी महाभारतातील प्राचीन कथा घेतल्या व त्यांना नवे रूप देऊन आजच्या प्रश्नांची उत्तरे शोधली, तसेच यादवकालात ज्ञानेश्वरांनी केले. खाडिलकर नाटककार होते म्हणजे साहित्यिक होते, तर ज्ञानेश्वर कवी होते म्हणजे साहित्यिक होते, आणि खाडिलकरांनी महाभारतातील कथा घेतल्या तर ज्ञानेश्वरांनी महाभारतातील गीता घेतली; येथवर हे साम्य जमते. पण यापुढे हे साम्य नेता येईल असे वाटत नाही. खाडिलकरांनी घेतलेल्या समस्या व त्यांची त्यांनी केलेली उकल हे भाग केवळ ऐहिक जीवनाशी संबद्ध आहेत. ज्ञानेश्वरांनी गीतेवर टीका लिहिण्याच्या निमित्ताने हाताळलेले प्रश्न व त्या संदर्भात व्यक्त केलेले विचार आध्यात्मिक जीवनाशी संबद्ध आहेत आणि त्यांचा ऐहिक जीवनाशी काही संबंध आहे असे मानले तरी तो फार फार थोडा आहे. आध्यात्मिक समस्यांना खाडिलकरांनी स्पर्श केला आहे असे दिसत नाही.

ज्ञानेश्वर हे आधी संत व नंतर कवी आहेत हे विसरता येणार नाही. काल पालटतो तसे ऐहिक जीवनातील संदर्भ बदलतात, प्रश्न बदलतात, उत्तरे निराळी होतात; आध्यात्मिक जीवनात तसे होण्यास अवसर कमी असतो आणि गीतेने ज्या आध्यात्मिक समस्या उभ्या केल्या व त्यांची जी उत्तरे शोधली त्यांमध्ये ज्ञानेश्वरांनी यादवकालाचा विचार ध्यानात घेऊन केलेला बदल फार मर्यादित स्वरूपाचा आहे, मूलभूत असा बदल तर केला नाहीच हे ध्यानात ठेवणे आवश्यक आहे. त्यामुळे महाभारतकालीन गीतेत यादवकालीन समस्यांच्या उत्तरांचा ज्ञानेश्वर "शोध घेत असतानाच गीतेला नवे रूप लाभले आहे" असा जो कार्यकारणभावाचा आभास उत्पन्न करणारा निष्कर्ष धोंड येथे काढतात, तो गीता व ज्ञानेश्वरी यांच्यांतील परस्परसंबंधाशी विसदृश वाटतो. ज्ञानेश्वरांच्या गीताटीकेला जे निराळे रूप लाभले आहे त्याचा संबंध यादवकालीन परिस्थितीपेक्षा त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाशी व कविप्रकृतीशी अधिक आहे, असे सुचवावेसे वाटते.

हा थोडा विस्तार झाला, धोंड यांनी हे सारे चारसहा ओळीतच मांडले आहे. पण खाडिलकरांनी नाटके लिहून जे केले तेच ज्ञानदेवांनी ज्ञानदेवी लिहून केले

असे अतिशय व्यापक विधान धोंड करून गेले आहेत, त्यामुळे हा विस्तार करणे प्राप्त झाले. "गीता सर्वसामान्य जनांना कळावी, असे ज्ञानदेवांना वाटले तरी का" असा प्रश्न उत्पन्न करून त्याचे उत्तर देताना धोंड लिहितात, "तत्कालीन परिस्थितीच्या संदर्भात समाजप्रबोधनाची ज्ञानदेवांना जी आवश्यकता वाटली तिच्या पूर्तीसाठीच त्यांनी हा ग्रंथ रचला हे स्पष्ट आहे" (पृष्ठ १४). समाजप्रबोधन हा शब्द ज्ञानेश्वरांच्या काळात नव्हता, त्या शब्दाला प्राधान्याने ऐहिक संदर्भ आहे. पण या समाजप्रबोधनाला ज्ञानेश्वरांच्या ज्या ओव्यांचा आधार याच्या आधीच धोंड देतात त्यांमध्ये अनादिगुरू शंकरापासून शिष्यपरंपरेने चालत आलेला बोध घेऊन त्याच्या साहाय्याने कलियुगात बुडत असलेल्या जीवांचा उद्धार करण्याची आज्ञा निवृत्तिनाथांना त्यांच्या गुरूने दिल्याचा उल्लेख आहे. ज्ञानेश्वर वर्णन करतात, –

तेणें कलिकलितभूतां । आला देखौनि निरुता ।
आज्ञा श्रीनिवृत्तिनाथा । दीधली ऐसी ॥
अनादिगुरुशंकरा- । पासौनि शिष्यपरंपरा ।
बोधाचा हा संवसारा । जाला आमतें ॥
तो हा घेउनि आघवा । कलिगीलितेयां जीवां ।
सर्वप्रकारिं धावा । करि पां वेगां ॥ १८.१७३६-३८

'कलिकलितभूतां' आणि 'कलिगीलितेयां जीवां' असे शब्दच ज्ञानेश्वरांनी योजले आहेत. तेव्हा निवृत्तिनाथांनी करावयाचा हा 'धावा' केवळ पारमार्थिक किंवा आध्यात्मिक मानावा लागेल. त्याचे वर्णन "तत्कालीन परिस्थितीच्या संदर्भातील समाजप्रबोधन" या शब्दांनी करता येईल का? ज्ञानेश्वरीच्या द्वारा ज्ञानेश्वरांनी केलेल्या कार्याचे स्पष्टीकरण करताना 'समाजप्रबोधन', 'तत्कालीन परिस्थिती' किंवा 'यादवकालीन समस्यांची उत्तरे' असे शब्दप्रयोग केल्याने विवेचनातील नेमकेपणाला बाध येतो.

नित्यनूतन गीतातत्त्व

आणखीही एका तपशिलाकडे येथे लक्ष वेधावेसे वाटते. यादवकालातील समस्यांची उत्तरे शोधीत असल्यामुळे ज्ञानेश्वरांच्या ग्रंथात गीतेला नवे रूप लाभले आहे, असे धोंड म्हणतात. आपल्या या विधानास ज्ञानेश्वरांच्या उद्‌गाराचा आधार देण्याचा प्रयत्नही त्यांनी केला आहे. ज्ञानेश्वरीच्या प्रारंभी जो विस्तृत प्रास्ताविकपर भाग आहे त्यामध्ये गीतेची थोरवी पार्वतीला सांगत असताना "हें नित्यनूतन देखिजे । गीतातत्त्व ॥" (ज्ञानेश्वरी १.७१) असे शंकरांनी म्हटल्याचे वर्णन ज्ञानेश्वरांनी केले आहे; त्याचा हवाला धोंड देतात. ज्ञानेश्वर हे नाथपंथातील, त्यांची परंपरा आदिनाथ शंकरापासून व शिव हे दैवत त्यांना स्वाभाविकच अतिशय प्रिय. विष्णूचा पूर्णावतार जो श्रीकृष्ण त्याची गीता विवरून सांगण्यास प्रारंभ करतानाही त्यांना अभावितपणे शंकराची आठवण होते. शिवाय शिव व विष्णू यांच्यांत भेद मानावा हेही त्यांच्या मनात नाही. त्या दृष्टीनेही श्रीकृष्णाच्या गीतेचे महत्त्व सांगताना शंकराची साक्ष काढण्यात

एक वेगळे औचित्य आहे. आपल्या टीकेस प्रारंभ करताना भगवद्‌गीतेचे श्रेष्ठत्व विशद करावे, ते करण्यासाठी शंकर व पार्वती या दोघांचा संवाद कल्पावा, आणि गीता ही प्राचीन काळची व सर्वपरिचित अशी असली तरी तिला ' नित्यनूतन ' म्हणावे; हे सारे ज्ञानेश्वरांच्या सर्जनशील प्रतिभेला जुळणारे व शोभणारे असेच आहे.

ब्रह्म आणि माया या दोहोंचा परस्परांशी जो संबंध तोच जवळपास नाथपंथाच्या तत्त्वज्ञानातील किंवा काश्मीरी शैवाद्वैतातील शिव आणि शक्ती यांचा एकमेकांशी; निदान ज्ञानेश्वरांनी तो तसा मानलेला. शक्तीविना शिव नाही, जसा चंद्रिकेविना चंद्र नाही. शिवाच्या शक्तीचा विलास तेच हे विश्व, विश्व हे शक्तीचेच रूप; जसे ब्रह्माच्या अधिष्ठानाने भासणारे विवर्तरूप जग हे मायेचे रूप. शिव म्हणजेच वेदान्त्यांचे ब्रह्म, त्यांची माया तीच शक्ती म्हणजे येथील पार्वती. मायेचे रूप नित्य पालटणारे, म्हणून लाक्षणिक अर्थाने पार्वतीचे स्वरूप ' नित्यनूतन '. ज्ञानेश्वर ओवीच्या पूर्वार्धात वर्णन करतात, " तेथ हरु म्हणे जेवि नेणिजे। देवी जैसें कां स्वरूप तुझें। " माया अनिर्वचनीय मानलेली आहे, त्या मायेतून उद्‌भवणाऱ्या विश्वाचे स्वरूपही त्यामुळे न समजणारे आहे; म्हणजेच मायेचे, शक्तीचे, पार्वतीचे स्वरूप न कळणारे आहे; असा अभिप्राय ज्ञानेश्वर ' नेणिजे ' या पदामध्ये सूचित करतात. शंकराच्या मुखाने गीतेचे महत्त्व प्रकट करताना ज्ञानेश्वर एकीकडे पतिपत्नींमधील प्रेमसंवाद नाजूकपणे चित्रित करतात, तर त्याच वेळी अध्यात्मातील सिद्धान्तावरही जाताजाता कौशल्याने प्रकाश टाकतात असे येथे वाटते. ज्ञानेश्वरांनी योजलेल्या ' नित्यनूतन ' या पदाचा रोख असा आध्यात्मिक सिद्धान्ताकडे अंगुलिनिर्देश करणारा असावा. पण धोंड यांना ही नूतनता खाडिलकरांनी महाभारतकालीन कथांत आजची उत्तरे शोधली त्या प्रकारची वाटते. ज्ञानेश्वरीलेखनामागची ज्ञानेश्वरांची एकूण भूमिका ध्यानात घेता धोंड यांचे मत पत्करणे फार अवघड वाटते.

ज्ञा ने श्व री चा आ श य

ज्ञानेश्वरीचे स्वरूप उलगडून दाखवीत असताना धोंड हे अशा प्रकारे मुक्तेश्वर-मोरोपंतांच्या किंवा खाडिलकरांच्या महाभारतावर आधारलेल्या रचनेकडे का वळले असावेत ? याचे उत्तर ज्ञानेश्वरी या ग्रंथाचे स्वरूप कोणते मानावे याविषयीच्या त्यांच्या दृष्टिकोणात सापडते. मुक्तेश्वर–मोरोपंतांची काव्ये किंवा खाडिलकरांची नाटके यांप्रमाणेच ज्ञानेश्वरी हीदेखील महाभारतावर आधारलेली एक रचना आहे, वाङ्मय-कृती आहे, किंवा धोंड यांचे शब्द योजावयाचे तर " मूळ संस्कृत ग्रंथावरील स्वयंपूर्ण मराठी ग्रंथ " आहे; अशी त्यांची धारणा आहे. एकदा ही दृष्टी पत्करली की धोंड यांचे पुढचे सारे विवेचन सुसंगतच ठरते.

इतर भाष्यकारांहून निराळा अर्थ ज्ञानेश्वरांनी कोणता सांगितला आहे किंवा ज्ञानेश्वरांनी आपल्या ग्रंथात कोणते अलंकार योजिले आहेत, यांची चर्चा अनेकांनी आजवर केली आहे असे सांगून धोंड त्याबद्दल समाधान व्यक्त करतात. पण हे

अपुरे वाटून ते पुढें म्हणतात, " ज्ञानेश्वरीचा आशय काय आहे, त्या आशयाने कोणता घाट घेतला आहे, त्या आशयामुळे (का घाटामुळे ? धोंड यांना काय अभिप्रेत आहे ?) ज्ञानेश्वरीला काव्यरूप कसे प्राप्त झाले आहे, यांसारख्या प्रश्नांचा विचार करायचा झाला तर ज्ञानेश्वरीला गीता, गीतेचे भाष्यकार, संस्कृत अलंकारशास्त्र इत्यादींपासून तोडणे प्राप्त आहे. त्याकरिता पहिली आवश्यक गोष्ट म्हणजे ज्ञानेश्वरीचा गळा आवळणारी अजानवृक्षाची मुळे – गीतेतील श्लोक – दूर करणे. हे केले की तिचा गळा मोकळा होईल आणि स्वतःला काय म्हणायचे आहे ते ती मुक्तकंठाने सांगू शकेल. त्यातच ज्ञानेश्वरीचा आशय, घाट व काव्यरूप यांचा उलगडा स्वाभाविकपणेच होऊ लागेल " (पृष्ठ २१). ज्या रसिकांना ज्ञानेश्वरीचे काव्यरूप समजावून घ्यावयाचे असेल त्यांच्या दृष्टीने हे धोंडांनी केलेले मार्गदर्शन मोलाचे ठरण्याचा काहीसा संभव आहे.

" ज्ञानेश्वरीचा आशय " असे शब्द धोंड योजतात, एखाद्या कवितेचा आशय असतो तसा ज्ञानेश्वरीचा आशय, असा अर्थ त्यांच्या मनात असावा. पण ज्ञानेश्वर गीतेवर टीका लिहीत आहेत अशा दृष्टीने ज्ञानेश्वरीकडे पाहणारा वाचक ' आशय ' या शब्दाने, ज्ञानेश्वर गीतेचा अर्थ काय लावतात किंवा तत्त्वज्ञानातील कोणते सिद्धान्त ते मांडतात किंवा भगवान श्रीकृष्णाच्या उपदेशाचे मर्म ते कशात मानतात, असाही अर्थ घेऊ शकेल. केवळ काव्यदृष्टीने पाहणाऱ्या रसिकाला भावणारा जसा " ज्ञानेश्वरीचा आशय " असेल, तसा श्रीकृष्णाची गीता समजावून सांगणारा ग्रंथ या दृष्टीने त्याकडे पाहणाऱ्या वाचकाला जाणवणारा आशयही असू शकेल आणि कदाचित तो अधिक महत्त्वाचाही असू शकेल. असे मानण्यास स्वतः ज्ञानेश्वरांच्या उक्तीचाच आधार मिळण्यासारखा आहे. अर्जुनाच्या पंगतीस बसणारे संत हा ग्रंथ ऐकण्यास योग्य आहेत असे त्यांनी प्रारंभी म्हटले आहे. ग्रंथाच्या उपसंहारात ते सांगतात की, " तैसें अध्यात्मशास्त्रीं इये । एक अंतरंग चि अधिकारिये । " आणि पुढे म्हणतात, " येरि लोक वाक्चातुर्यें । होईल सुखिया ॥ " (१८. १७२८). ज्ञानेश्वरांना आपल्या ग्रंथातील कोणता आशय महत्त्वाचा वाटतो हे जाणून घेण्यास या उद्गारांचे साहाय्य होणे शक्य आहे.

गी ता श्लो क ज्ञा ने श्व री चा ग ळा आ व ळ णा रे ?

धोंड यांचे प्रस्तुत लेखातील एक प्रमुख प्रतिपाद्य असे की ज्ञानेश्वरीची गीताश्लोकांशी घट्ट बसून गेलेली सांगड तुटावी. पण ज्ञानेश्वरीची गीतासापेक्षता किंवा गीतातंत्रता त्यांनाही टाळता आलेली नाही असे या लेखात पुन्हा पुन्हा आढळून येते. ज्ञानेश्वरी कशी छापावी हे अधिक तपशिलाने सांगताना आपल्या लेखाच्या अखेरीस ते म्हणतात, " ज्ञानेश्वरीतील गीतान्तर्गत भाग व गीताबाह्य भाग हेदेखील वेगळे मुद्रित व्हावयाला पाहिजेत. हे सर्व झाले की ज्ञानदेवांना अभिप्रेत असलेला ज्ञानेश्वरीचा बंध स्पष्ट होईल आणि तिचे वाचन जास्त सुबोध व फलदायी होईल "

(पृष्ठ २२). ज्ञानेश्वरांना आपल्या ग्रंथाचा बंध अधिक महत्त्वाचा वाटला असता का श्रीकृष्णाने अर्जुनाला केलेला जो बोध आपण मराठी वाचकांना पोचवीत आहोंत तो महत्त्वाचा वाटला असता, हे त्यांच्याकडून प्रत्यक्ष जाणून घेण्याची शक्यता आता नाही; त्यांच्या ग्रंथाच्या द्वारे हे जाणून घ्यावयाचे असेल तर तो उल्लेख वर केला आहे. तो दृष्टिकोण न पटला तर या बाबतीत ज्याचे त्याचे मत ज्याच्या त्याच्यापुरते प्रमाण मानावयास हरकत नाही. ज्ञानेश्वरी ही गीतेची नव-निर्मिती आहे असे धोंड यांना म्हणावयाचे आहे. तसे म्हणण्यास कोणतीच अडचण नाही, पण त्यासाठी ती गीताटीका नव्हेच असे आग्रहाने प्रतिपादण्याचे काही कारण नाही. ज्ञानेश्वरी ही गीताटीका आहे असे प्राप्त झाले म्हणून ती गीतेची नवनिर्मिती नव्हे असे निष्पन्न होत नाही.

पण धोंड यांनी अशी भूमिका घेतलेली नाही, ज्ञानेश्वरीचे मुद्रण करताना तीमध्ये गीतेचे श्लोक घालू नयेत असे त्यांना म्हणावयाचे आहे. प्रस्तुत निबंधाच्या अखेरीस त्यांनी ज्ञानेश्वरीचा पाचवा अध्याय छापला आहे, त्यामध्ये गीतेचे श्लोक त्यांनी छापलेले नाहीत. या बाबतीत त्यांनी काहीशी ऐकान्तिक भूमिका घेतल्यासारखे दिसते. ज्या गीताश्लोकांचे व्याख्यान करण्यासाठी ज्ञानेश्वरांनी हा आपला अनुपमेय ग्रंथ लिहिला आहे, ग्रंथाच्या उपसंहारात ज्यांचे वर्णन त्यांनी नाना रमणीय दृष्टांत घेऊन विस्ताराने केले आहे (१८. १६४०-५६), आणि स्वतः धोंड यांनीही ज्ञाने-श्वरांचे अनुकरण करून ज्या श्लोकांतील पदांना गीतार्थाकडे पोचावयाच्या व्यासांच्या " पावलाच्या खुणा " असे म्हटले आहे (पृष्ठ ८); त्या गीताश्लोकांचेच वर्णन लेखाच्या अखेरीस " ज्ञानेश्वरीचा गळा आवळणारी अजानवृक्षाची मुळे " या शब्दांत त्यांनी केले आहे, हे कसे काय ?

* *

महाराष्ट्राचा भागवतधर्म : ज्ञानदेव आणि नामदेव

डॉ. शं. दा. पेंडसे

****

७

संतांचा कर्तव्यकर्मप्रधान भागवतधर्म

****

प्रा. डॉ. शं. दा. पेंडसे हे संतवाङ्मयाचे साक्षेपी अभ्यासक म्हणून महाराष्ट्राला गेली तीसचाळीस वर्षे परिचित आहेत. 'ज्ञानेश्वरांचे तत्त्वज्ञान' आणि 'महाराष्ट्राचा सांस्कृतिक इतिहास' यांसारखे त्यांचे ग्रंथ सुप्रसिद्ध आहेत. 'ज्ञानदेव आणि नामदेव' हा त्यांचा नवा ग्रंथही त्यांच्या दीर्घकाळ चालू असलेल्या व्यासंगाचे फळ आहे. ज्ञानदेव आणि नामदेव यांच्या कार्याचा व विचारसंपदेचा परिचय करून देणे एवढाच मर्यादित हेतू हा ग्रंथ लिहिताना पेंडसे यांनी ठेवलेला नाही. वैदिक कालापासून आजपावेतो या देशात भागवतधर्माचा विकास कसकसा होत आला याचे दर्शन घडविण्यासाठी एक ग्रंथमाला लिहिण्याचा संकल्प पेंडशांनी केला असून 'वैदिक वाङ्मयातील भागवत धर्माचा विकास' आणि 'पौराणिक भागवतधर्म' हे त्यातील दोन ग्रंथ यापूर्वीच बाहेर पडले आहेत. महाराष्ट्रातील संतांनी या भागवतधर्माला कोणते स्वरूप दिले आहे त्याचा इतिहास आता पेंडसे सांगणार आहेत आणि त्याचा प्रारंभ म्हणून हा ग्रंथ त्यांनी लिहिलेला आहे. ग्रंथाचे पूर्ण नाव* "महाराष्ट्राचा भागवतधर्म – ज्ञानदेव आणि नामदेव" असे आहे.

वैदिक भागवत धर्म

ज्ञानदेव-नामदेवांपासून प्रवर्तित झालेला हा भागवतधर्म प्राचीन वैदिक भागवतधर्मांचेच रूप आहे, ज्ञानदेव-नामदेव यांच्या वाङ्मयातून याविषयी व्यक्त होणाऱ्या विचारांचा धागा वैदिक भागवतधर्मातील विचारांशी जाऊन पोचतो; असे पेंडसे यांना म्हणावयाचे आहे. त्यामुळे "ज्योतीची निजज्योती" किंवा "अनंत सूर्यांची ज्योतीची

महाराष्ट्राचा भागवतधर्म–ज्ञानदेव आणि नामदेव, लेखक : प्रा. डॉ. शं. दा. पेंडसे, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे, सप्टेंबर १९६९. किं. दहा रुपये.

निजज्योती " अशा प्रकारच्या उद्गारांचा संदर्भ ते वेदांतील आणि उपनिषदांतील " ज्योतिरुत्तमा " किंवा " ज्योतिषां ज्योतिः " या उल्लेखांशी जोडतात. विश्व प्रकाशित करणारी हीच ज्योती पंढरपूरला विटेवर उभी आहे, विठ्ठल हे वैदिक विष्णूचेच रूप आहे (पृष्ठ ३८९-९०). " सायणाचार्य आणि शंकराचार्य यांनी स्पष्ट केलेल्या वैदिक आणि पौराणिक एकदेवत्वाच्या सिद्धान्ताला अनुसरून हरिहरांचे ऐक्य विठ्ठलस्वरूपात केले गेले " आणि ज्ञानदेव-नामदेवांचीही विठ्ठलाच्या स्वरूपाविषयी हीच कल्पना होती; असे पेंडसे यांना म्हणावयाचे आहे (पृष्ठ २५१). महाराष्ट्रीय संतांच्या एकंदर अध्यात्मविचारांचा धागा अखेर वेदोपनिषदांतील तत्त्वज्ञानविषयक उद्गारांपर्यंत जाऊन पोचतो हे म्हणणे मान्य होण्यासारखेच आहे, पण ज्ञानदेव व नामदेव यांच्या ठिकाणी ही ऐतिहासिक दृष्टी पेंडसे मानतात त्या प्रमाणात होती काय आणि आपले लेखन करीत असताना या ऐतिहासिक दृष्टीचे भान त्यांना होते काय, याबद्दल मात्र काही शंका मनात येऊन जाते.

ग्रंथाचे दोन भाग

डॉ. पेंडसे यांनी या ग्रंथाचे दोन भाग केले असून त्यांतील पहिला ज्ञानदेवविषयक तर दुसरा नामदेवविषयक विवेचनाला दिलेला आहे. ज्ञानदेवांच्या समग्र वाङ्मयाचा आढावा त्यांनी या ग्रंथात घेतलेला नाही. प्राधान्याने भावार्थदीपिकेपुरतेच त्यांनी आपले विवेचन मर्यादित ठेवलेले आहे. ज्ञानदेवांच्या इतर रचनेचा संदर्भ पेंडशांनी केवळ प्रसंगोपात दिलेला आहे. गीता हा भागवतधर्माचा प्रमुख ग्रंथ, त्यावरील ज्ञानदेवांची टीका म्हणजे भावार्थदीपिका. महाराष्ट्रातील संतांनी भागवतधर्माला दिलेले स्वरूप विशद करणे हा या ग्रंथाचा हेतू असल्याने ज्ञानदेवांच्या इतर रचनेचा परामर्श पेंडशांनी येथे विस्ताराने घेतलेला नाही. नामदेवांच्या रचनेबाबत असा काही विचार करण्यास अवकाश नसल्याने त्यांच्या म्हणून मानल्या जाणाऱ्या साऱ्या अभंगांचा विचार पेंडशांनी केला आहे. भावार्थदीपिकेतील तत्त्वज्ञानविषयक विचारांचे दिग्दर्शन ' ज्ञानेश्वरांचे तत्त्वज्ञान ' या आपल्या पूर्वीच्या ग्रंथात सविस्तर केले असल्याने येथे तो भाग पेंडशांनी एका प्रकरणात थोडक्यात सांगितला आहे. त्यानंतर कर्मयोग, भक्तियोग व कुंडलिनीयोग यांविषयीच्या ज्ञानदेवांच्या विचारांचा सविस्तर आढावा त्यांनी निरनिराळ्या प्रकरणांमधून घेतला आहे आणि पहिल्या भागाचा समारोप केला आहे.

नामदेवांवरील विभागामध्ये त्यांचे चरित्र, त्यांना मिळालेला गुरूपदेश आणि त्यांना झालेला सगुण व निर्गुण साक्षात्कार यांनी तीन स्वतंत्र प्रकरणे व्यापिली आहेत. ज्ञानेश्वरांच्या समाधीला आणि पंढरपूर व तेथील विठ्ठल ही देवता या विषयांनाही स्वतंत्र प्रकरणे मिळाली आहेत. ज्ञानदेवांवरील विभागामध्ये त्यांचे चरित्र, त्यांचे गुरू किंवा त्यांना झालेला साक्षात्कार अशा घटनांचा कोणताच परामर्श आलेला नाही. ज्ञानदेव व नामदेव या दोघांविषयींच्या या ग्रंथातील विवेचनामध्ये यामुळे विषयदृष्ट्या एक प्रकारची विषमता उत्पन्न झाली आहे. ज्ञानदेवांच्या चरित्राविषयी मराठीत

पुष्कळच लेखन झाले आहे त्यामुळे ते येथे पुन्हा करण्याची आवश्यकता नाही आणि नामदेव हे एक अज्ञानी व भाबडे संत होते या रूढ समजुतीचा निरास होणे आवश्यक आहे, असा काहीं विचार पेंडसे यांच्या मनात असावा असे वाटते. नामदेवांच्या वाङ्मयाचा विचार करताना त्यांच्या नावावर मोडणारी तीर्थावळी ही एक कादंबरी आहे हे पेंडसे यांनी स्पष्ट सांगून टाकले आहे आणि ते ठीकच आहे. आद्य नामदेवांची नेमकी अभंगरचना कोणती मानावी याबाबत बरीच शंकास्थाने आहेत, त्या सर्वांचा पुरा उलगडा करण्याचा प्रयत्न पेंडशांनी केलेला नाही. नामदेवांच्या अभंगांच्या संहिते-बाबतच निश्चित निर्णय होऊ शकत नसल्याने त्यांच्या वाङ्मयाच्या आधारे कोणताही ठाम सिद्धान्त बांधणे अतिशय कठीण होऊन बसते. विठ्ठलाविषयी नामदेवांना अपार प्रेम असल्याने ज्ञानदेवांबरोबर पंढरपूर सोडून तीर्थयात्रेला जाण्यासही ते उत्सुक नव्हते अशी कथा ज्यांच्याविषयी सांगितली जाते तेच नामदेव आपल्या उत्तरायुष्यात दूरवर पंजाबात गेले आणि तेथेच दीर्घकाल राहिले, या घटनेला कोणते कारण घडले असावे असा एक प्रश्न त्यांच्या चरित्राचा विचार करिताना मनात उभा राहतो. या प्रश्नाचा पेंडसे यांनी या ग्रंथात विशेष विचार केलेला नाही. ज्ञानदेव व नामदेव यांच्या भागवतधर्मविषयक विचारांचा परामर्श घेणे हा मुख्य हेतू असल्याने त्यांनो हे प्रश्न बाजूला ठेवले असावेत.

शंकराचार्य आणि ज्ञानेश्वर

भागवतधर्म हा शब्द उच्चारल्याबरोबर महाराष्ट्रात सर्वदूर पसरलेला वारकरी पंथ डोळयांसमोर येतो आणि विठ्ठलाच्या भक्तीचा हा संप्रदाय म्हणजे भागवतधर्म अशी कल्पना सर्वसामान्यपणे होते. पेंडसे यांची भागवतधर्माची कल्पना एवढीच नाही. लो. टिळकांनी गीतारहस्यात विशद केलेला भागवतधर्माचा अर्थ पेंडसे यांच्या दृष्टीसमोर आहे. या भागवतधर्मामध्ये केवळ भक्ती नसून, भक्तीबरोबर निष्कामकर्माचाही अंतर्भाव होतो. वैदिकधर्मामधील अध्यात्मविषयक जे सिद्धान्त आहेत त्यांच्याशी या भागवत-धर्माचा विरोध नाही, किंबहुना तो अद्वैतसिद्धान्तावरच उभा आहे. पण मोक्षासाठी सर्व कर्मांचा स्वरूपतः त्याग करणे या भागवतधर्मात आवश्यक मानलेले नाही अशी टिळकांची मांडणी आहे आणि पेंडसे यांनी ती स्वीकारली आहे. अद्वैत आणि भक्ती यांचे अधिष्ठान असलेला हा निष्कामकर्मयुक्त भागवतधर्म ज्ञानेश्वरांना भावार्थ-दीपिकेत अभिप्रेत आहे असे पेंडसे यांचे मत आहे. "भाष्यकाराते वाट पुसतु।" या उद्गारांमध्ये ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असलेले भाष्यकार म्हणजे शंकराचार्य होत, असे 'ज्ञानेश्वरांचे तत्त्वज्ञान' या ग्रंथात पेंडशांनी सप्रमाण दाखविले आहे. पण शंकरा-चार्यांचे अध्यात्मविषयक सिद्धान्त ज्ञानेश्वरांनी स्वीकारिले असले तरी त्यांचा कर्म-संन्यासाचा सिद्धान्त त्यांनी पत्करलेला नाही, हे प्रस्थापित करणे हा या ग्रंथातील विवेचनामागचा पेंडसे यांचा एक प्रमुख हेतू आहे.

आणि हे प्रस्थापित करण्यासाठी भावार्थदीपिकेतील अनेक आधार पेंडसे यांना

पुढे करता आले आहेत. कर्मत्यागाला विरोध करणारे व निष्काम कर्माचरणाचा पुरस्कार करणारे अनेक श्लोक भगवद्गीतेमध्ये आहेत. अशा श्लोकांचा अर्थ सांगताना शंकराचार्य त्यांना मुरड तरी घालतात, तेथील उद्गार अर्थवादात्मक मानतात किंवा ते कर्मपर उल्लेख ज्ञानी पुरुषांसाठी नाहीत तर अज्ञानी पुरुषांसाठी आहेत असे म्हणतात. ज्ञानेश्वर असा कोणताही प्रकार करीत नाहीत. गीतेमध्ये जेथे जेथे कर्माचरणाचा उल्लेख येतो तेथे तेथे ज्ञानेश्वर त्यातील कर्मपर आशय सरळ सांगतात, त्यामुळे कर्मयोगाला अनुकूल अशी अनेक स्थळे ज्ञानेश्वरीत आढळतात. एवढेच नव्हे तर निष्काम कर्माचरणाला उचलून धरणारे असे स्वतंत्र अर्थही ज्ञानेश्वरांनी काही स्थळी लाविलेले आहेत. " यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबंधनः । ३.९ " हे असे एक प्रमुख स्थळ होय. या श्लोकार्धातील यज्ञ शब्दाचा अर्थ बहुतेक टीकाकारांनी विष्णू असा घेतला आहे, तर इतरांनी त्याचा रूढ अर्थ घेतला आहे. ज्ञानेश्वरांनी त्याचा केलेला "स्वधर्मु जो बापा। तोचि नित्ययज्ञु जाण पां । ३.८१ " हा अर्थ एकदम निराळा आहे आणि तो कर्मयोगाला विशेष अनुकूल आहे. लोकसंग्रहाच्या संदर्भात " हे सकल लोकसंस्था । रक्षणीय सर्वथा । ३.१७० " हा ज्ञानेश्वरांनी काढलेला उद्गार हे असेच आणखी एक स्थळ दाखविता येईल. ज्ञानेश्वरांच्या अशा उद्गारांचा पेंडसे यांनी या ग्रंथात विस्ताराने आढावा घेतला आहे शंकराचार्य गीतेतील कर्मपर पदांची काही स्थळी ओढाताण करतात, अशा स्थळी ज्ञानेश्वर मूळ कर्मपर आशय सरळ स्पष्ट करीत जातात, हा त्या दोघांच्या टीकांमध्ये आढळणारा फरक पेंडसे यांनी जागोजाग दाखविला आहे. त्यामुळे शंकराचार्यांच्या तुलनेने ज्ञानेश्वरांनी सांगितलेला गीतार्थ कर्मयोगाला अनुकूल आहे हे चित्र वाचकांच्या डोळ्यांसमोर ठसठशीतपणे उभे राहते यात शंका नाही.

काही शंकास्थाने

पण हे सारे वाचीत असताना काही शंकास्थानेही मनात डोकावून जातात. ज्ञानयोग व कर्मयोग अशा दोन निष्ठा आहेत आणि या दोन्ही मार्गांनी गेले असता मोक्षाचे एकच फळ प्राप्त होते, असे ज्ञानेश्वरांनी तिसऱ्या अध्यायावरील टीकेच्या प्रारंभी म्हटले आहे. पण या दोहोंत त्यांनी अधिकारभेद मानिला आहे आणि ज्ञानयोगी तात्काल मोक्ष पावतात तर कर्मयोगाच्या मार्गाने जाणारे योगी मोक्षाला 'अवसरे' म्हणजे काही कालाने पोचतात, असेही त्यांनी म्हटले आहे. मूळ गीतेमध्ये अशा स्वरूपाचा कोणताही उल्लेख येथे नाही. ज्ञानेश्वर ज्ञानयोगापेक्षा कर्मयोग काहीसा कमी दर्जाचा मानतात असा निष्कर्ष यावरून काढता येण्यासारखा आहे. " तस्य कार्यं न विद्यते । ३·१७ " यावरील टीकेत, आत्मज्ञानी पुरुषाला कर्म उरत नाही, –

तृप्ती जालिया जैसी । साधने सरती आपैसीं ।
देखें आत्मतुष्टी तैसीं । कर्मे नाहीं ॥ ३·४८

पण जोवर ज्ञान प्राप्त झाले नाही तोवर या साधनाला म्हणजे कर्माला भजावे लागते;

असे ज्ञानेश्वरांनी म्हटले आहे. त्यावरून कर्म हे ज्ञानाचे साधन आहे असे ज्ञानेश्वर मानतात असे स्पष्ट दिसते.

ज्ञानेश्वरांची येथील टीका कर्मत्यागपर नाही असे दाखविण्याचा प्रयत्न पेंडसे करतात. ज्ञानेशांची येथील शब्दयोजना फार मार्मिक आहे," असे प्रथम म्हणून पुढे पेंडसे लिहितात, "तस्य कार्यं न विद्यते।" याचा अर्थ तो कर्म सोडतो असा त्यांनी केला नाही... तसेच आत्मज्ञान झाल्यानंतर कर्म सोडावे असा अर्थ न करता तोपर्यंत साधन म्हणून तरी ते करावेच लागते, असा अर्थ केला आहे." (पृष्ठे ५६-५७). ज्ञानेश्वरांच्या टीकेला काहीशी कलाटणी देण्याचा प्रयत्न पेंडसे करतात. पण तो यशस्वी झाला आहे असे वाटत नाही. गीता १२.११-वरील टीकेत कर्मफलाचा त्याग हा 'धुरेचा योग' होय असे ज्ञानेश्वरांनी म्हटले आहे, पण त्याच्या पुढच्याच श्लोकावरील टीकेत ज्ञानानंतर ध्यान प्राप्त झाल्यावर "कर्मजात सर्व। दूरी ठाके॥ १२.१३८" असेही त्यांनी म्हटले आहे. देहाहंकार गेला तरी देह आहे तोवर कर्मे करावीच लागतात, हे स्पष्ट करताना ज्ञानोत्तर कर्माला ज्ञानेश्वरांनी फार सुरेख दृष्टांत दिले आहेत; असे पेंडसे म्हणतात (पृष्ठ ९१). पण ते दृष्टांत ज्ञानी पुरुषालाही ज्ञान प्राप्त झाल्यावर आपले प्रारब्ध भोगूनच संपवावे लागते हा आशय सुचविणारे आहेत, ज्ञान प्राप्त झाल्यावर ज्ञानी पुरुषांनी कर्मत्याग न करता आमरणान्त प्राप्त कर्तव्य करीत राहावे हा विचार सांगण्याकरिता ते दृष्टांत आलेले नाहीत. "मुक्ताचे देह तैसे। हालत संस्कारवशें। १८.४४७" असा त्याच श्लोकावरील टीकेत ज्ञानेश्वरांनी पुढे उल्लेख केला आहे.

ज्ञानेश्वरांचा कर्मपुरस्कार मर्यादित

गीतेमध्ये जेथे जेथे कर्मपर उल्लेख येतो, तेथे तेथे ज्ञानेश्वर तो मूळानुसार सांगतात हे म्हणणे अगदी योग्य आहे, पण ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असलेले हे कर्माचरण वर्णाश्रमानुसार प्राप्त होणाऱ्या कर्मापुरते मर्यादित आहे आणि त्याचे आचरणही ते मोक्षाच्या अंतिम साध्यावर दृष्टी ठेवून करावयास सांगतात. अर्जुनाने युद्ध का करावयास हवे याचे उत्तर, ज्ञानेश्वरांच्या दृष्टीने, ते त्याचे क्षत्रिय या दृष्टीने प्राप्त होणारे कर्म आहे एवढेच आहे. देहधारी मनुष्याला कर्म सर्वथा टाळणे अशक्य असते आणि कर्म करावे तर ते बंधक होऊन मोक्षाच्या आड येते, ही मुमुक्षूच्या मनात खोलवर असणारी भीती गीतेतील कर्मपर श्लोकांच्या आधाराने काढून टाकण्याचा प्रयत्न ज्ञानेश्वरांनी केला आहे. कर्माचरणाला त्यांनी दाखविलेली ही अनुकूलता काही एका मर्यादितच आहे हेही विसरता येत नाही. ज्ञानी पुरुषांनी ज्ञानोत्तर कर्मत्याग करू नये तर स्वकर्माचे आचरणच अखेरपर्यंत करीत राहावे, असे आग्रहपूर्वक प्रतिपादन ज्ञानेश्वर कोठेही करीत नाहीत (जसे टिळक गीतारहस्यात सर्वत्र करतात). सहाव्या अध्यायातील योगाचे निमित्त घेऊन ज्ञानेश्वर अष्टांगयोगालाच उचलून धरतात किंवा "अनित्य अशा मृत्युलोकात तू जन्माला आला आहेस हे ध्यानात घेऊन

' झडझडोनि वहिला निघ । इये भक्तीचिये वाटे लाग ।' " असे भगवान अर्जुनास सांगत असल्याचे वर्णन ते नवव्या अध्यायात करतात (९.५१६). योग किंवा भक्ती यांच्या या पुरस्काराच्या वेळी निष्कामकर्मांच्या सिद्धान्ताचे स्मरण ज्ञानेश्वरांना राहत नाही.

गीतेमध्ये ज्या ठिकाणी जो आशय असेल, मग तो कर्मपर असो, योगपर असो वा भक्तिपर असो, तो ज्ञानेश्वर रंगवून सांगतात असे दिसते. हे करीत असताना प्रतिपादनातील सुसंगतीच्या दृष्टीने मागचेपुढचे अनुसंधान सांभाळणे किंवा कर्म, भक्ती, योग, ज्ञान आदींचे परस्परसापेक्ष स्थान स्पष्ट करणे यांकडे त्यांचे लक्ष जात नाही; तशी त्यांची प्रवृत्तीच नाही, समोर असलेल्या विषयामध्येच ते रमून गेलेले असतात. ' युध्यस्व विगतज्वरः ' (गीता २.३०) यावर " आता कोदंड घेऊन हातीं । आरूढ पां इये रथीं । " असा प्रारंभ करून पुढे ज्या ओव्या ज्ञानेश्वरांनी लिहिल्या आहेत (३.१८९–९१), त्या उद्धृत करून पेंडसे असे म्हणतात की यामध्ये ज्ञानेश्वरांनी कर्मयोगाचे तत्त्वज्ञान सांगितले आहे (पृष्ठ ६०). पेंडसे यांचे हे म्हणणे ठीक आहे. पण योगाच्या, भक्तीच्या किंवा इंद्रियनिग्रहाच्या संदर्भातही ज्ञानेश्वर इतक्याच परिणामकारक ओव्या लिहून जातात हे पाहिले म्हणजे ज्ञानेश्वर तत्त्वज्ञ असले तरी त्यांची वृत्ती कवीची होती, त्या त्या स्थळी जो आशय असेल तो आपल्या प्रतिभेच्या स्पर्शाने जीवंत करून ते सांगतात आणि त्यामुळेच त्यांचे विवेचन सर्वत्र एक प्रकारे अनाग्रही राहिलेले आहे; असे म्हणावे लागते. कर्माच्या पुरस्काराच्या दृष्टीनेच बोलावयाचे असेल, तर ज्ञानी भक्तांच्या किंवा अद्वैतानुभवाच्या वर्णनात ज्ञानेश्वरांची वाणी जशी रमते व फुलते तशी ती कर्मयोगी पुरुषांच्या वर्णना फुलताना दिसत नाही.

ज्ञानेश्वरीतील कर्मसंन्यासपर उल्लेख

किंबहुना ज्ञानेश्वर सर्वत्र केवळ निष्काम कर्मयोगाचा पुरस्कार करीत नाहीत हे पेंडशांनीही मान्य केले आहे. तेराव्या अध्यायातील " तत्त्वज्ञान सांख्य तत्त्वज्ञानावर उभारल्यामुळे यातील ज्ञानाच्या लक्षणांवर सांख्य संन्यासाची दाट छाया आहे, " असे प्रथम म्हणून त्या अध्यायातील ज्ञानी भक्त हा कर्मयोगी नाही तर तो संन्यासी आहे; असे पेंडशांनी सांगितले आहे. " गीतेला या अध्यायात संन्यासी भक्ताचा संग्रह करावयाचा असल्यामुळे " तो उल्लेख गीतेत आला आहे आणि " ज्ञानेशांची टीकाही तशीच आहे " म्हणजे संन्यासपर आहे; असेही पेंडशांनी पुढे म्हटले आहे. ' सर्वारंभ-परित्यागी ' हा शब्द गीतेमध्ये बाराव्या व चौदाव्या अशा दोन्ही अध्यायांत आला आहे. शंकर व ज्ञानेश्वर या दोघांनीही या दोन स्थळी त्या पदाचे स्पष्टीकरण निर-निराळे केले असून बाराव्यातील स्पष्टीकरण कर्मयोगाशी तर चौदाव्यातील संन्यासाशी जुळणारे आहे; असे पेंडशांनी दाखविले आहे. तेराव्याप्रमाणेच चौदाव्या अध्यायावरही सांख्य तत्त्वज्ञानाची दाट छाया असल्याने तेथील विशेषणांचे अर्थ तो संदर्भ ध्यानात

घेऊन केले पाहिजेत, असे स्पष्टीकरण पेंडसे अखेर देतात (पृष्ठे ७६–८१).

त्या त्या स्थळीचा गीतार्थ नीट लावून दाखववयाचा एक प्रयत्न या दृष्टीने हे ठीक आहे. पण त्यामुळे गीता ही निष्कामकर्माचा पुरस्कार करणारी आहे या विधानाला काहीसा धक्का बसतो. गीतेचे स्वरूप सर्वसंग्राहक असल्यामुळे असे होते असा एक युक्तिवाद यावर करता येण्यासारखा आहे आणि पेंडसे यांनी तो केलाही आहे (पृष्ठ ७६). पण एकदा असे म्हटले की गीता ही निष्कामकर्मावर आधारलेल्या भागवतधर्माचा मुख्य ग्रंथ आहे आणि भागवतधर्माचे ते निष्कामकर्मयुक्त मूळ स्वरूप त्याला प्राप्त करून देण्यासाठी ज्ञानेश्वरांनी आपली टीका लिहिली आहे या मांडणीतील जोर थोडासा कमी होतो. चौदाव्या अध्यायातील ' सर्वारंभपरित्यागी 'या पदाचा अर्थ टिळकांनी केवळ काम्यकर्मे सोडणारा असा कर्मयोगानुकूल केला आहे, याचा पेंडशांनीही उल्लेख केला आहे. तेराव्या किंवा चौदाव्या अध्यायात असे संन्यासपर उल्लेख का आले आहेत व त्यांचा गीतेतील कर्मयोगपर वचनांशी मेळ कसा घालावयाचा हे स्पष्ट करण्याचा कोणताही प्रयत्न ज्ञानेश्वरांनी केलेला नाही. ते केवळ त्या उल्लेखांचा संन्यासपर अर्थ करतात व पुढे जातात.

पंधराव्या अध्यायावरील ज्ञानेश्वरांची टीका अशीच संन्यासपर आहे हेदेखील पेंडशांनी मान्य केले आहे (पृष्ठ ८२). हा ज्ञानकांडाचाच भाग असल्यामुळे सांख्य तत्त्वज्ञानानुसार येथे ज्ञानोत्तर संन्यासाची छटा आली आहे, असा त्याचा उलगडा त्यांनी केला आहे. गीता १८.५० ते ५४ यावरील ज्ञानेश्वरांच्या संन्यासपर टीकेबाबतही पेंडशांनी असेच स्पष्टीकरण केले आहे. भागवतपुराणाचा परिणाम झाल्यामुळे ज्ञानेश्वरांच्या आधीच्या काळात वैराग्यप्रधान भक्तीचे माहात्म्य वाढले होते. त्याचा निरास करून भागवतधर्माला त्याचे मूळ स्वरूप प्राप्त करून देण्यासाठी म्हणजे कर्तव्यप्रधान भक्तीचा पुरस्कार करण्यासाठी ज्ञानेश्वरांनी गीतेवरील आपली टीका लिहिली, या पेंडसे यांना अभिप्रेत असलेल्या सिद्धान्ताला भावार्थदीपिकेतील या कर्मसंन्यासपर उल्लेखांमुळे किती मर्यादा प्राप्त होतात हे यावरून दिसून येईल.

ज्ञानेश्वर आणि गृहस्थाश्रम

' ज्ञानेशांची आदर्श गृहसंस्था ' या नावाचे एक स्वतंत्र प्रकरण या ग्रंथात पेंडसे यांनी लिहिले आहे. गीतार्थ सांगत असताना गृहस्थाश्रमी जीवनातील जे दृष्टान्त ज्ञानेश्वरांनी भावार्थदीपिकेमध्ये योजिले आहेत ते या प्रकरणात पेंडशांनी एकत्र केले आहेत आणि त्यांच्या आधारे आदर्श गृहस्थाश्रमाचे एक लोभसवाणे चित्र त्यांनी उभे केले आहे. " गृहस्थाश्रम किंवा गृहसंस्था ही सर्व आश्रमांची पायाभूत असल्यामुळे हिचे वर्णन ज्ञानेश्वरीत येणे अपरिहार्य होते, म्हणून ज्ञानेशांनी आदर्श गृहसंस्था कशी असावी याचे वर्णन ज्ञानेश्वरीतील विविध अलंकारांच्या द्वारे केले आहे, " असे पेंडसे म्हणतात (पृष्ठ ११२). गृहस्थाश्रमाचा पुरस्कार करणे हा भावार्थदीपिका लिहिण्यातील ज्ञानेश्वरांचा एक प्रमुख हेतू होता, असे येथे पेंडशांना सुचवावयाचे आहे काय

ज्ञानेश्वरांच्या समोर असलेले श्रोते प्राधान्याने गृहस्थाश्रमी असावेत, त्यांच्या नित्याच्या अनुभवांतील उदाहरणे दिल्याने अध्यात्माचा कठीण विषय त्यांना सुलभपणे आकलन करिता येईल अशा दृष्टीने ही उदाहरणे ज्ञानेश्वरांनी दिली आहेत असे वाटते. पण तेवढ्यावरून त्यांच्या ग्रंथाचे मुख्य प्रतिपाद्यच ते आहे असे मानता येईल काय ?

ज्ञानेश्वरीच्या पहिल्या अध्यायात व्यासांनी वर्णिलेल्या भारतकथेला ज्ञानेश्वरांनी ‘ प्रथमवयसाकाळी ’ स्त्रीच्या अंगी प्रकटणाऱ्या ‘ लावण्याच्या नव्हाळी’चा व त्याच्या पुढच्या ओवीत वसंतऋतू प्राप्त झाल्यावर उद्यानात दिसणाऱ्या वनशोभेचा दृष्टांत दिला आहे. तेवढ्यावरून त्या दोहोंचा अनुबंध मानून यौवनात नवीनच पदार्पण केलेल्या तरुण स्त्रीच्या मनात उत्पन्न होणारा अनुराग ज्ञानेश्वरांनी येथे सुचविला आहे, असे पेंडसे म्हणतात ते अतिशय दूरान्वित वाटते (पृष्ठ ११५). नवयौवना स्त्री आणि वसंतऋतूतील उद्यान या दोहोंतील सौंदर्य येथे ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत आहे आणि भारतकथेची शोभा तशी आहे असे त्यांना म्हणावयाचे आहे. याच्या पुढे जाऊन तरुण स्त्रीच्या मनात उत्पन्न होणारा अनुरागच त्यांना अभिप्रेत आहे असे म्हणणे सयुक्तिक नाही. पण हे एवढ्याने भागले नाही. सोळाव्या अध्यायावरील टीकेत दैवी संपत्तीच्या सव्वीस गुणांचे वर्णन संपल्यावर, –

“ कीं गुणकुसुमांची माळा । हे घेऊनि मुक्तिबाळा ।
वैराग्यनिरपेक्षाचा गळा । गिंवसीत असे ॥ १६.२०९

असे त्या दैवी संपत्तीचे वर्णन ज्ञानेश्वरांनी केले आहे. या वर्णनाचा आधार घेऊन “ उपवर वधूची आदर्श अभिरुची येथे ज्ञानेश्वरांनी सुचवली आहे ” असा निष्कर्ष पेंडशांनी काढिला आहे (पृष्ठे ११७–१८).

मुक्तीवर तरुण स्त्रीचे रूपक केल्यावर तिने वैराग्यसंपन्न पुरुष पती म्हणून शोधावा हे सुसंगत आहे. पण त्याचा आधार घेऊन, प्रपंचाची वाट चालू पाहणाऱ्या सर्वसामान्य तरुण स्त्रीने वैराग्यसंपन्न पुरुष पती म्हणून निवडावा असे ज्ञानेश्वरांना सुचवावयाचे आहे, असा व्यापक सिद्धान्त पेंडसे करतात, पण खरा वैराग्यसंपन्न पुरुष मोक्षाच्या मागे असणार, तो विवाहाच्या फंदात कशाला पडेल ? तसे दाखविण्यात औचित्यही नाही आणि संगतीही नाही. याच प्रकरणामध्ये मातेच्या वात्सल्याचे दर्शन ज्ञानेश्वर किती निरनिराळ्या दृष्टान्तांतून घडवितात ते पेंडसे यांनी विस्ताराने दाखविले आहे. ज्ञानेश्वरांच्या दृष्टान्तांचा एक आढावा या दृष्टीने किंवा त्यांतील ज्ञानेश्वरांच्या निरीक्षणाचा बारकावा स्पष्ट करण्याच्या दृष्टीने हे ठीक आहे. पण त्याचा आधार घेऊन ज्ञानेश्वरांना गृहस्थाश्रमाचे महत्त्व प्रस्थापित करावयाचे होते असे म्हणता येणार नाही भावार्थदीपिकेचे प्रतिपाद्य निराळे आहे, त्याचा गृहस्थाश्रमाशी काही संबंध नाही. गृहस्थाश्रमाला ज्ञानेश्वरांचा विरोधच होता असा याचा अर्थ नाही, पण तो त्यांच्या उपदेशातील लक्षणीय भाग नव्हे.

मराठा विवेक

" कर्मसंन्यास व कर्मयोग या दोहोंतील एक काय ते निश्चित मला सांग, " असे अर्जुन तिसऱ्या अध्यायाच्या प्रारंभी श्रीकृष्णाला म्हणतो. त्यावर टीका लिहिताना " मज विवेकु सांगावा । मऱ्हाठा जी ॥ ३.१७ " असे ज्ञानेश्वरांनी म्हटले आहे. यातील ' मऱ्हाठा ' या शब्दाचा आधार घेऊन, ज्ञानेश्वरांच्या डोळ्यापुढे महाराष्ट्रातील मराठा समाज होता व मराठ्यांचा विशेष विवेक त्यांना सुचवावयाचा आहे असे पेंडसे यांनी म्हटले आहे. एवढेच नव्हे तर " हिंदुस्थानात मराठ्यांच्या इतिहासाला जे वेगळे वळण लागले त्याची बीजे ज्ञानेशांनी महाराष्ट्राला शिकविलेल्या श्रीकृष्णाच्या या विवेकात आहेत, " असेही पुढे पेंडसे यांनी म्हटले आहे (पृष्ठ ४६). मराठ्यांच्या इतिहासाला हे जे वेगळे वळण पुढे लागले ते शिवकालात म्हणजे ज्ञानेश्वरीच्या रचनेनंतर साडेतीनशे वर्षे उलटून गेल्यावर लागले आणि ते शिवरायांनी केलेल्या स्वराज्यस्थापनेमुळे लागले. त्या उत्थानाची व मराठ्यांनी त्यानंतर केलेल्या भारतीय राजकारणाची बीजे जर ज्ञानेशांनी वरील ओवीत उल्लेखिलेल्या मराठा विवेकात शोधावयाची असतील, तर ज्ञानेश्वरानंतर शिवरायाच्या उदयापर्यंत, म्हणजे साडेतीनशे वर्षांपर्यंत त्याचा काहीच प्रत्यय महाराष्ट्राच्या इतिहासात का दिसत नाही याचे समाधानकारक उत्तर द्यावे लागेल. ज्ञानेश्वरांच्या शिकवणुकीमुळे वारकरी संप्रदाय व विठ्ठलाची भक्ती जशी वाढली तशी शिवकालापासून मराठ्यांत आढळणारी विजिगीषु वृत्ती वाढली नाही. ती प्रेरणा ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयात असती तर तिचा काहीतरी परिणाम शिवपूर्वकालात दिसला असता.

ज्ञानेश्वरांचे एकंदर वाङ्मय पाहिले तर त्यांच्या डोळ्यांपुढे महाराष्ट्र व त्यातील मराठा समाज होता आणि त्या समाजाला पेंडसे वर्णन करतात तसा ' मराठा विवेक ' त्यांना शिकवावयाचा होता असे म्हणण्यास काही आधार नाही. " हेच मराठे परियेशीं । ५.५२ " असा हा मराठा शब्द भावार्थदीपिकेच्या पाचव्या अध्यायात पुन्हा येतो, त्याचा अर्थ पेंडसे ' सोपा ' असा घेतात (पृष्ठ ६७); " मज विवेकु सांगावा। मऱ्हाठा जी ॥ ३.१७ " यातील मराठा शब्दाचा अर्थ तेवढाच घ्यावयास हवा. " इया उघड मऱ्हाटिया । १३.९०३ " असा हा शब्द पुन्हा तेराव्या अध्यायावरील टीकेत येतो, तेथेही त्याचा अर्थ सोपा असाच आहे. विवेक या शब्दाबद्दलही काहीसे असेच आहे. विवेक हा शब्द ज्ञानेश्वरीत अनेक स्थळी आलेला आहे. या विवेकाचे स्पष्टीकरण करताना, ज्ञानेश्वरांनी " सामाजिक कल्याणाकरिता जीवनाचा यज्ञ करणे हाच खरा धर्म आहे असा विवेक महाराष्ट्राला शिकविला, हाच सोप्या व स्पष्ट भाषेत सांगितलेला मऱ्हाठा विवेक होय, " असे पेंडसे म्हणतात (पृ. ५४). याच्या आधीच्याच पृष्ठावर " वर्ण किंवा व्यवसायाने प्राप्त झालेली सामाजिक कर्तव्यकर्मे म्हणजेच खरा धर्म आहे " ही जाणीव ज्ञानेश्वरांच्या काळी नष्ट झाली होती व ती त्यांनी उत्पन्न केली, असे पेंडशांनी म्हटले आहे. याबद्दलही असेच म्हणावेसे वाटते की

'सामाजिक कल्याण' किंवा 'सामाजिक कर्तव्यकर्मे' या शब्दांमुळे आज जी कल्पना आपल्या डोळ्यांसमोर येते ती ज्ञानेश्वरांच्या मनात होती असे म्हणता येत नाही.

ज्ञानेश्वरांची भूमिका प्राधान्याने पारमार्थिक

ग्रंथाच्या प्रारंभी अविवेकाचे स्पष्टीकरण करताना "अतिरिक्त विषयासक्ती किंवा दुसऱ्या टोकाला जाऊन कर्तव्यकर्मे टाकण्याच्या वैराग्याचा पुरस्कार या दोन्ही गोष्टी अविवेकाच्या आहेत. कर्तव्यकर्मांच्या आड येणाऱ्या देहविषयक आसक्तीचा त्याग हे खरे वैराग्य आहे," असे पेंडशांनी म्हटले आहे (पृष्ठ २). लौकिक कर्तव्यकर्मे बाजूला ठेवणारे वैराग्य ज्ञानेश्वरांना मान्य नव्हते असे त्यांच्या वाङ्मयावरून वा चरित्रावरून वाटत नाही. त्याचप्रमाणे देहविषयक आसक्तीचा त्यागही ज्ञानेश्वर पारमार्थिक भूमिकेतून सांगतात. 'कर्तव्यकर्मांच्या आड येणाऱ्या' या शब्दयोजनेतून जो ऐहिक जीवनाचा संदर्भ पेंडशांना सुचवावयाचा आहे तो ज्ञानेश्वरांच्या मनात होता असे दिसत नाही. ब्रह्मविद्या सर्व जनतेपर्यंत न पोचल्यामुळे तिच्याभोवती एक गूढ वातावरण निर्माण झाले होते असे सांगून पेंडसे म्हणतात की, "ज्ञानेशांना मानवी प्रगतीच्या आड येणारे हे गूढ वातावरण नाहीसे करावयाचे होते" (पृष्ठ ५). 'मानवी प्रगती' या शब्दांचा ऐहिक व भौतिक प्रगतीशी संबद्ध असा अर्थ आपल्या मनात येतो, तो ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत नाही.

संस्कृतमध्ये बंदिस्त असलेली ब्रह्मविद्या मराठीमध्ये आणून ती ज्ञानेश्वरांनी सर्वसामान्य मराठी माणसाला सुलभ केली हे त्यांचे अतिशय महत्त्वाचे कार्य आहे यात संशय नाही. पण या कार्याचा ऐहिक जीवनाशी, सामाजिक कर्तव्यकर्मांशी किंवा मानवी प्रगतीशी म्हणजे भौतिक प्रगतीशी प्रत्यक्ष असा संबंध नव्हता. कर्मविषयक उल्लेख करताना 'समाजकल्याणकारक प्राप्त कर्तव्ये', 'वर्ण किंवा व्यवसायाने प्राप्त झालेली सामाजिक कर्तव्यकर्मे', 'सामाजिक कल्याणाकरिता जीवनाचा यज्ञ करणे' असे शब्द पेंडसे घालतात (पृष्ठे ५१, ५३, ५४). ही शब्दयोजना ते आवर्जून करतात आणि ज्ञानेश्वरांच्या कर्मविषयक विचारांना एक ऐहिक परिमाण देण्याचा प्रयत्न करतात असे दिसते. पण ज्ञानेश्वरांची दृष्टी प्राधान्याने पारमार्थिक होती, 'प्राप्त कर्म करावे' असे म्हणतानाही त्यांच्या डोळ्यांपुढे समाजाचे ऐहिक वा भौतिक कल्याण होते, असे त्यांच्या एकंदर विचारसरणीवरून म्हणता येत नाही.

कुंडलिनीयोगाचे काव्यपूर्ण वर्णन

भावार्थदीपिकेमध्ये कर्माप्रमाणेच योग व भक्ती यांचेही विवेचन ज्ञानेश्वरांनी केले आहे हे पेंडसे यांना मान्य आहे. ज्ञानेश्वरांचा योग म्हणजे कुंडलिनीयोग होय. सहाव्या अध्यायावरील टीकेत या योगाचे त्यांनी विशेषत्वाने वर्णन केले आहे. तेथे त्यांनी त्याला पंथराजु म्हटले असून "हा मार्ग पाहिला व या मार्गाने चालू

लागले म्हणजे तहानभूक हारपते " इत्यादी काव्यपूर्ण वर्णन केले आहे. पण बाराव्या अध्यायावरील टीकेत या मार्गालाच ज्ञानेश्वरांनी कष्टदायक म्हटले आहे आणि कर्मयोगाला " योगामाजी योगु धुरेचा " असे म्हटले आहे असे दाखवून, अखेर ज्ञानेश्वरांनी कर्मयोगच श्रेष्ठ मानिला आहे असे प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न पेंडशांनी केला आहे. गीतेतील ध्यानयोगाला ज्ञानेश्वरांनी या कुंडलिनीयोगाची जोड दिली आहे असे पेंडशांचे म्हणणे आहे. मूळ गीतेत कुंडलिनीयोगाचा उल्लेख नाही हे पेंडशांना मान्य आहे.

मूळ गीतेत नसतानाही ज्ञानेश्वर आपल्या टीकेत कुंडलिनीयोग सांगतात हा नाथपंथाचा परिणाम आहे, हे पेंडशांचे स्पष्टीकरण मान्य होण्यासारखे आहे. पण अशा प्रकारे मुळात नसताना ज्ञानेश्वर आपल्या टीकेत अनेक स्थळी कुंडलिनीयोग सांगतात व सहाव्या अध्यायावरील टीकेत त्याचा तपशीलवार विस्तार करितात, याचाच अर्थ त्यांना त्याबद्दल विशेष आत्मीयता आहे; असे म्हणता येणे शक्य आहे. मूळ गीतेत नसतानाही शंकराचार्य आपल्या टीकेत संन्यासाचा उल्लेख करितात किंवा टिळक कर्मपर विवेचन करितात तसाच हा प्रकार आहे. पण ज्ञानेश्वरांचे असे भाग पेंडसे सांभाळून घेतात. शंकराचार्यांनी लाविलेले संन्यासपर अर्थ चुकीचे कसे आहेत ते पेंडसे जागोजाग दाखवितात, पण ज्ञानेश्वरांच्या तशा अर्थाबावत गीतेला निर्गुणवादी संन्यासाचाही संग्रह करावयाचा होता असे सावरून घेणारे उद्‌गार पेंडसे काढतात. पेंडसे यांना ज्ञानेश्वरांचा अर्थ अधिक रुचतो एवढाच याचा अर्थ आहे आणि त्यात गैर काहीच नाही.

' कर्मे ईशु भजावा '

' ज्ञानेशांचा भक्तियोग ' या प्रकरणात ज्ञानेश्वरीतील भक्तिविषयक विवेचनाचा धावता आढावा पेंडशांनी घेतला आहे. भक्ती हा ज्ञानेश्वरीतील महत्त्वाचा विषय आहे, हे सर्वमान्य आहे आणि त्या दृष्टीने हा आढावा ठीक आहे. पण या भक्तिविषयक विवेचनात सर्वत्र कर्माचा धागा अनुस्यूत आहे असे दाखविण्याचा प्रयत्न पेंडशांनी केला आहे. गीतेच्या निरनिराळ्या अध्यायांत कोणकोणते विषय आले आहेत, हे ज्ञानेश्वरांनी एकदा दहाव्या अध्यायावरील टीकेच्या प्रारंभी व पुन्हा अठराव्या अध्यायावरील टीकेच्या अखेरीस सांगितले आहे. या दोन स्थळी ज्ञानेश्वरांनी निरनिराळा क्रम सांगितला आहे हे पेंडशांना मान्य आहे. दहाव्या अध्यायावरील टीकेत विषयांचा एक क्रम ज्ञानेश्वरांनी सांगितला; पण " संपूर्ण गीतेचे व्याख्यान झाल्यावर अध्यायांची एक वेगळी संगती त्यांच्या लक्षात आली " आणि गीतेत " कर्मयोगाला फार महत्त्व आहे हे लक्षात आल्यावर ' कर्मे ईशु भजावा ' हा फार महत्त्वाचा सिद्धान्त त्यांनी सांगितला, " असे पेंडसे म्हणतात (पृष्ठ १२९). पण हा ज्ञानेश्वरीत आढळणाऱ्या एका विसंगतीचा पेंडशांनी केलेला उलगडा आहे. ज्ञानेश्वरांनी स्वतः असे काहीच म्हटलेले नाही हे ध्यानात घ्यावयास हवे. भक्तियोगावरील या प्रकरणाच्या अखेरीस

ज्ञानेश्वरप्रणीत भक्तीचे स्वरूप सारांशाने स्पष्ट करिताना "भागवतधर्म हा ऐहिक ऐश्वर्य आणि पारमार्थिक वैभव दोन्ही साधून देणारा आहे," "यज्ञाचा व धर्माचा इहलौकिक जीवनाशी घनिष्ठ संबंध आहे हे ज्ञानेशांनीच प्रथम स्पष्टपणे सांगितले," "गीताग्रंथ हा ज्ञानमूलक कर्तव्यकर्मप्रधान सर्वात्मक ईश्वराची भक्ती प्रतिपादन करणारा आहे असे सांगणारे ते पहिले भाष्यकार आहेत," असे उद्गार पेंडशांनी काढिले आहेत (पृष्ठे २१८,२२१). 'सर्वात्मकाची कर्मयुक्त भक्ती' किंवा 'सर्वात्मकाची कर्मप्रधान भक्ती' अशा स्थळी भक्तीबरोबर कर्मांचा निर्देश ते आवर्जून करितात.

ज्ञानेश्वर काही स्थळी भक्तीबरोबर कर्मांचा उल्लेख करितात हे खरे आहे, कारण मूळ गीतेतच कर्मांचा उल्लेख आलेला असतो आणि ज्ञानेश्वर तो टाळत नाहीत. पेंडसे यांना या शब्दयोजनेच्या द्वारा ऐहिकता, सामाजिक कर्तव्य, कर्तव्यप्रधान भक्ती, ते कर्तव्य करणे हीच भक्ती, अशा अर्थांवर भर द्यावयाचा आहे. पण वर्णाश्रमानुसार प्राप्त होणारे कर्म टाळण्याचे कारण नाही असे म्हणणे निराळे आणि ऐहिक अभ्युदयासाठी किंवा समाजाच्या भौतिक उन्नतीसाठी कर्म करावे असे म्हणणे निराळे. कर्तव्यप्रधान नसलेली केवळ भजनपूजनात्मक भक्ती ज्ञानेश्वरांनी त्याज्य मानली आहे का किंवा निदान दुय्यम प्रतीची मानली आहे का ? तसे दिसत नाही. शिवाय सामाजिक या शब्दाने आज प्रतीत होणारा अर्थ ज्ञानेश्वरांच्या मनात होता असे म्हणण्यास काही आधार नाही. परा भक्तीचे वर्णन करताना "पै माझिये सहज स्थिती । भक्ति नाम ॥ १८.११३३" असे ज्ञानेश्वर म्हणतात. तिचा व पेंडसे यांनी उल्लेखिलेल्या कर्तव्यप्रधान भक्तीचा मेळ कसा घालावयाचा ? आणि ही परा भक्ती ज्ञानेश्वरांनी सर्वश्रेष्ठ म्हटली आहे. ही पराभक्ती ज्याला प्राप्त होते तो ज्ञाननिष्ठ संन्यासी असतो हेही पेंडशांनीच सांगितले आहे (पृष्ठ ९८).

येथेच सहज एका विसंगतीचा उल्लेख करावासा वाटतो. 'ज्ञानेशांचा कर्मयोग' या प्रकरणात "या संन्यासी ज्ञाननिष्ठाला जी परा भक्ती मिळते तीच ज्ञानोत्तर चौथी भक्ती होय" असे पेंडसे म्हणतात (पृष्ठ ९८). परा भक्तीचा हा उल्लेख गीता १८.५५ मध्ये आहे. 'ज्ञानेशांचा भक्तियोग' या प्रकरणात पेंडसे लिहितात, "१८.५० ते ५४ या श्लोकांत ध्यानयोगी निर्गुणोपासक संन्यासी भक्तांचे वर्णन झाल्यावर ५५-व्या श्लोकापासून कर्मयुक्त भक्तीने होणाऱ्या सर्वात्मक सगुण ईश्वराच्या पूजेचे वर्णन पुनः चालू झाले आहे" (पृष्ठ १८५). म्हणजे गीता १८.५५-मधील परा भक्ती ही ज्ञाननिष्ठ संन्याशाला प्राप्त होते असे एका ठिकाणी पेंडशांनी म्हटले आहे, तर ती कर्मयुक्त भक्तीने प्राप्त होते असे दुसऱ्या ठिकाणी म्हटले आहे. पेंडशांचे काहीसे अनवधान झालेले दिसते. गीता १८.५० ते ५४-मध्ये एक प्रकारच्या तर १८.५५-पासून दुसऱ्या प्रकारच्या भक्तांचे वर्णन आहे अशी जी विभागणी पेंडसे करतात तशी ज्ञानेश्वरांनी केलेली दिसत नाही, हेही येथे जाताजाता सांगणे आवश्यक आहे.

कर्तव्यकर्मप्रधान भागवतधर्म

ज्ञानेश्वरांनी सांगितलेले कर्म व त्यांनी वर्णिलेली भक्ती या दोहोंनाही काही सामाजिक व ऐहिक आशय आहे असे दाखविण्याचा प्रयत्न पेंडसे करितात हे आतापर्यंतच्या विवेचनावरून ध्यानात येईल. सामाजिक कर्तव्यकर्म किंवा ऐहिक वैभव ही बाजू ज्ञानेश्वरांच्या मनात होती असे मानावयाचे असेल, तर आणखी एक प्रश्न असा सुचतो की त्यांनी अखेर समाधी का घेतली ? ही समाधी घेण्याच्या आधी काही काळ ज्ञानेश्वरांनी नामदेवांच्या बरोबर तीर्थयात्रा केली होती आणि त्या निमित्ताने बहुधा अर्धाअधिक उत्तर भारत त्यांनी पाहिला असावा. त्या वेळचे मुसलमानांचे झालेले सार्वत्रिक आक्रमण, मंदिरांचा उच्छेद, तीर्थक्षेत्रांचा विनाश या गोष्टी त्यांच्या दृष्टीस पडल्या असतील ना ? त्यांचा कोणताही पडसाद त्यांच्या वाङ्मयात कोठेही का आढळत नाही ? ज्ञानेश्वरांच्या काळात महाराष्ट्र हा पराभवाच्या सीमारेषेवर उभा होता. आपली व्रतवैकल्ये, जातिभेद, अस्पृश्यता, विषमता, शब्दप्रामाण्य आदी गोष्टींनी आपला समाज अधोगत होत होता. यांपैकी कशाचीही दखल ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयात घेतली गेलेली नाही. अशी स्थिती असतानाच त्यांनी संजीवन समाधी घेतलेली आहे. यावरून हे स्पष्ट होईल की, पेंडसे मांडतात त्या प्रकारच्या कर्मयोगप्रधान भागवतधर्माला ज्ञानेश्वरांच्या जीवनातील एकंदर घटना व त्यांचे एकूण वाङ्मय पोषक नाही.

अर्थात यामुळे त्यांच्या जीवनाला काही कमीपणा येतो असे मानण्याचे कारण नाही. असे वाटते की, ज्ञानेश्वरांचे जीवन हे ऐहिकाच्या पातळीवर घडलेच नाही, तर ते सर्वस्वी केवळ आध्यात्मिक पातळीवरूनच घडले. त्या पातळीवरूनच ते सर्व गोष्टीकडे पाहात असत. त्यामुळे त्यांनी कर्माचा पुरस्कार केला आहे असे मानले, तरी त्या कर्मविचाराला ऐहिक किंवा सामाजिक संदर्भ होता असे म्हणता येत नाही. आध्यात्मिकता हाच त्यांच्या जीवनाचा स्थायिभाव होता आणि भावार्थदीपिका त्यांनी त्याच भूमिकेतून लिहिली. अशी निखळ अध्यात्मानुभवात रंगून गेलेली वृत्ती असल्यामुळेच ज्ञानेश्वरीत कोठेही प्रतिपादनाचा अभिनिवेश वा एखाद्या मताचा आग्रह दिसत नाही. जेथे जे असेल ते आणि त्या वेळी त्यांच्या मनाला जे जाणवले असेल ते ज्ञानेश्वर आपल्या अमृतमधुर वाणीने केवळ सांगत जातात. मग त्यात ज्ञान येते, भक्ती येते, योग येतो, अद्वैताचा अनुभव येतो; तसेच कर्मही येते. पण कर्माच्या अशा प्रकारे आलेल्या उल्लेखांचा आधार घेऊन ज्ञानेश्वरांना निष्कामकर्माचा विशेषत्वाने पुरस्कार करणारा भागवतधर्म सांगावयाचा आहे आणि त्या कर्माला ऐहिक वा सामाजिक कर्तव्यकर्माचा धागा आहे असे प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न विशेष यशस्वी होऊ शकत नाही; तसाच तो पेंडसे यांचाही झालेला नाही.

ज्ञानदेव नामदेवांची तीर्थयात्रा

भावार्थदीपिकेच्या निमित्ताने निष्कामकर्मयुक्त, किंवा पेंडसे यांच्याच शब्दामध्ये

म्हणावयाचे तर, कर्तव्यकर्मप्रधान भागवतधर्माचे विवेचन करण्याची संधी ज्ञानदेव-विषयक भागात जशी त्यांना मिळाली आहे तशी ती नामदेवांवरील भागात मिळालेली नाही. आदि किंवा समाधी अशी रचना सोडल्यास नामदेवांच्या. नावावर मोडणारी बहुतांश अभंगरचना विठ्ठलभक्तीची आर्तता व आध्यात्मिक अनुभव यांना वाहिलेली आहे. कर्मयोग की कर्मसंन्यास, किंवा कर्मयुक्त भक्ती की केवळ भक्ती, असा प्रश्न नामदेवांच्या काव्यात कोठे आलेला नाही आणि तो त्यांना बहुधा कधी पडलाही नसावा. त्यामुळे नामदेवांच्या शिकवणुकीला सामाजिक वा ऐहिक अशी काही बाजू होती हे दाखविण्यासाठी त्यांच्या चरित्रातील एखादी घटना किंवा अभंगांतील एखादा स्फुट उद्‌गार यांचा आधार पेंडशांना घ्यावा लागला आहे.

ज्ञानदेव व नामदेव हे दोघे मिळून तीर्थयात्रेला गेले होते. त्यांनी ही तीर्थयात्रा का केली हे सांगताना ‘ क्षेत्रे पाहावी ’ आणि ‘ भक्तिज्ञानाचा प्रसार करावा ’ यांबरोबरच ‘ लोकस्थितीचे निरीक्षण करावे ’ हा एक हेतू असल्याचा उल्लेख पेंडशांनी केला आहे (पृष्ठ ३४१). ज्ञानदेव–नामदेवांच्या या तीर्थयात्रेचा कोणताही. विश्वसनीय व तपशीलवार वृत्तान्त आपल्याला उपलब्ध नाही, त्यामुळे तीसंबंधी जे काही म्हणावयाचे ते केवळ अनुमानानेच म्हणावे लागते. यात्रा करण्यामध्ये सर्वसाधारणपणे जो धार्मिक हेतू असतो त्याहून काही निराळा हेतू या दोघांच्या तीर्थयात्रेत होता असे अनुमान करावयाचे असेल तर त्याला काहीतरी प्रमाण हवे, तसे काही प्रमाण पेंडशांनी पुढे केलेले नाही. भक्तिज्ञानाचा प्रसार करण्याबद्दलदेखील महाराष्ट्राबाहेर हा प्रसार ज्ञानदेव-नामदेवांनी केला असेल का किंवा त्यांना करता आला असेल का असे मनात येते, कारण महाराष्ट्राच्या बाहेर त्यांनी हा प्रसार कोणत्या भाषेत केला असेल असा प्रश्न पडतो. लोकस्थितीचे निरीक्षण करणे याचा अर्थ भारतात सर्वत्र पसरलेल्या हिंदु-समाजाच्या स्थितीचे अवलोकन करणे असा घ्यावयाचा असेल, तर तसे काही निरीक्षण केल्याचा प्रत्यय ज्ञानदेव-नामदेवांच्या बाबतीत येत नाही. समर्थांनी अशी तीर्थयात्रा केली होती व तिचाही तपशीलवार वृत्तान्त आपल्याला माहीत नाही. पण त्या यात्रेत त्यांना दिसलेल्या हिंदुसमाजाच्या दुरवस्थेचा परिणाम त्यांच्या मनावर झालेला होता असे त्यांच्या वाङ्मयातील काही उद्‌गारांवरून म्हणता येते, पण तसा कोणताही प्रत्यय ज्ञानदेव-नामदेवांच्या वाङ्मयात आपल्याला येत नाही. लोकस्थितीच्या या निरीक्षणाचा पेंडशांनी केवळ जाताजाता उल्लेख केला आहे, त्याबाबत अधिक तपशिलाने त्यांनीही काही लिहिलेले नाही.

ना म दे व प हि ले अ स्पृ श्यो द्धा र क

वंका महार यांच्या एका अभंगामध्ये “ नामदेवें हात चोखियाचे शिरीं । विठ्ठल तीं अक्षरी उपदेशिलें ॥ ” असे म्हटलेले आहे. याचा उल्लेख करून पुढे पेंडसे लिहितात, “ नामदेवांनी अस्पृश्य चोखोबाच्या मस्तकावर हात ठेवून त्यांना विठ्ठल-मंत्राचा उपदेश केला या गोष्टीचे महत्त्व फार मोठे आहे. या दृष्टीने नामदेव हे केवळ

महाराष्ट्रातील नव्हे तर भारतातील पहिले अस्पृश्योद्धारक होते असे श्री. वारटक्के (लोकशिक्षण मे–१९४०) म्हणतात ते खरे आहे " (पृष्ठ ३७६). अस्पृश्य चोखोबांच्या मस्तकावर त्यांना उपदेश करण्याच्या निमित्ताने का होईना पण नामदेवांनी हात ठेवला असेल, तर तेवढ्या घटनेचेही महत्त्व आपल्या समाजाच्या दृष्टीने फार मोठे आहे यात शंका नाही व ते नाकारण्याचे काहीच कारण नाही. पण ' भारतातील पहिले अस्पृश्योद्धारक ' असे नामदेवांचे स्थान निश्चित करावयाचे असेल तर काही प्रश्न साहजिकपणे मनात उत्पन्न होतात.

असा अस्पृश्योद्धार हा नामदेवांनी आपल्या कार्यांचा एक महत्त्वाचा भाग मानला होता काय ? भक्तीच्या प्रसाराला जसे महत्त्व त्यांनी दिले होते तसे अस्पृश्यताविरोधाला दिले होते काय ? नामदेवांच्या या कृतीमुळे व त्यांच्या शिकवणुकीमुळे निदान वारकरी संप्रदायातील लोकांपुरती तरी दररोजच्या व्यवहारातील अस्पृश्यता काही थोडीशी कमी झाली काय ? आज जो इतिहास उपलब्ध आहे त्याच्या आधारे अशा प्रश्नांची उत्तरे होकारार्थी देणे फार कठीण आहे. चोखोबांच्या मस्तकाला प्रत्यक्ष स्पर्श न करताही नामदेवांनी त्यांना उपदेश दिला असण्याची शक्यता अगदीच नाकारता येणार नाही. लोक आपल्याला हीन लेखतात, शिवत नाहीत, ' दूर हो, दूर हो ' म्हणतात, याबद्दलचा उद्वेग चोखोबांच्या अभंगांत दिसतो. त्यांच्या उद्वेगाची जाणीव असल्याचा प्रत्यय नामदेवांच्या अभंगांत कोठे दिसत नाही. त्यांच्या अभंगांचा विषय व्हावा इतकी आतपर्यंत ती जाणीव जाऊन पोचली नाही असे म्हणावे लागते. अशाही परिस्थितीत बंका महार यांच्या वरील उद्‌गारांचा आधार घेऊन नामदेवांनी अस्पृश्योद्धाराचे कार्य केले असे म्हणता येणे शक्य आहे, पण त्या कार्यांचे स्वरूप पुष्कळच मर्यादित अर्थाने घ्यावे लागेल.

कर्तव्यप्रधान भागवतधर्माला पोषक अशा वरीलसारख्या काही गोष्टींचे उल्लेख पेंडसे यांनी केले असले आणि " नामदेव हे कर्मयुक्त भक्तीलाही अनुकूलच होते " असे काही स्थळी त्यांनी म्हटले असले (आणि हेदेखील त्यांना काहीशा आडवळणानेच म्हणावे लागले आहे), तरी त्याच वेळी " नामदेवांचा कल सांसारिक कर्मे अजिबात सोडण्याकडे आणि वैराग्यप्रधान भक्तीकडे असल्याने " त्यांनी कर्मयुक्त भक्तीचा स्पष्ट पुरस्कार केला नाही; असे पेंडशांनी म्हटले आहे (पृष्ठ ३२७). " गीतेतील कर्मयोगाचा जोरदार पुरस्कार त्यांच्या अभंगांत नाही," भागवतपुराणातील वैराग्यप्रधान भक्तीचे संस्कार त्यांच्यावर अधिक होते; असाच निष्कर्ष पेंडशांनी नामदेवांबाबत अखेर काढला आहे; आणि ज्ञानदेवांनी मात्र निष्कामकर्मयुक्त भक्तीचा जोरदार पुरस्कार केला व महाराष्ट्राच्या प्रकृतीला तो विवेक आवडला व मानवला, असे पुढे म्हटले आहे.

इतर एकदोन गोष्टी

भागवतधर्माला त्याचे मूळ स्वरूप प्राप्त करून देण्यासाठी ज्ञानदेवांनी त्याला निष्कामकर्माची जोड दिली व या कर्मामध्ये ऐहिक व सामाजिक कर्तव्यकर्मांचाही समावेश होतो, हा पेंडसे यांचा या ग्रंथातील प्रमुख सिद्धान्त आहे. त्याचा येथवर काहीसा विस्ताराने परामर्श घेतला. आणखीही एकदोन गोष्टींचा सहज उल्लेख करावासा वाटतो. गीता ७.१६-मध्ये आर्त जिज्ञासू, अर्थार्थी व ज्ञानी असा चतुर्विध भक्तांचा उल्लेख आहे. हे चार निरनिराळे प्रकार न मानता त्या भक्तांच्या एकाहून एक वरच्या अवस्था आहेत, विकासाच्या पायऱ्या आहेत असा अर्थ पेंडशांनी घेतला आहे आणि नामदेवांचा या मार्गाने विकास कसा होत गेला ते त्यांनी स्पष्ट केले आहे (पृष्ठ ३१५). पेंडसे यांचा हा अर्थ स्वतंत्र दिसतो. मूळ गीतेमध्ये "चतुर्विधा भजन्ते माम्" असा उल्लेख आहे आणि ज्ञानेश्वरांनीही या चारांमध्ये काही विकासक्रम मानला आहे असे दिसत नाही. नामदेवांच्या अभंगांतील काही उद्‌गारांचा आधार घेऊन उपनिषदे, गीता, भागवत आदी ग्रंथांचे वाचन त्यांनी केले होते असे पेंडशांनी म्हटले आहे; एवढेच नव्हे तर शांकरभाष्यही त्यांनी वाचले असावे असे आणखी अनुमान त्यांनी केले आहे (पृष्ठे ३१७–१८). हे सारे संस्कृत ग्रंथ नामदेवांनी अभ्यासपूर्वक वाचले होते असे मानण्यास एखाद्या दृष्टान्तात सहज येऊन गेलेला उल्लेख पुरेसा होईल असे वाटत नाही.

अलीकडे डॉ. खैर यांनी 'मूळ गीतेचा शोध' घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. पेंडशांनी आपल्या विवेचनामध्ये खैरांच्या मतांचा अधूनमधून निर्देश केला आहे. पण सातशे श्लोकी गीता हीच मूळ गीता आहे असे मानून ज्ञानेश्वरांनी आपली टीका लिहिली आहे, हे उघड आहे. तेव्हा त्यांनी लावलेल्या अर्थाचा विचार करताना खैरांनी ऐतिहासिक दृष्टिकोणातून आज उपस्थित केलेल्या प्रश्नांचा उल्लेख करण्याची तशी आवश्यकता नाही, किंबहुना तसे न करणेच अधिक योग्य झाले असते. डॉ. अ. ना. देशपांडे यांनी प्राचीन वाङ्मयाचा इतिहास सांगताना ज्ञानदेव व नामदेव यांच्याविषयी काही विवाद्य विधाने केली आहेत. देशपांडे यांचा नामनिर्देश न करिता पेंडशांनी त्यांच्या काही विधानांचा प्रतिवाद केला आहे. या संदर्भात पेंडसे यांनी व्यक्त केलेले विचार मान्य होतील असेच आहेत. देशपांडे यांच्या एकूण प्रतिपादनाचा सविस्तर असा परामर्श पेंडशांनी एखाद्या प्रकरणात स्वतंत्रपणे घेतला असता तर ते अधिक उपयुक्त झाले असते.

ज्ञानदेव-नामदेवांनंतरच्या महाराष्ट्रातील संतांच्या भागवतधर्माविषयीच्या विचारांचा आढावा घेण्याचा संकल्प डॉ. पेंडसे यांनी सोडलेला आहे. त्यांचा हा संकल्प लवकरात लवकर पूर्ण होवो. जिज्ञासू वाचक त्यांच्या आगामी ग्रंथांची आतुरतेने प्रतीक्षा करीत राहतील.

* *

भागवतोत्तम संत एकनाथ

डॉ. शं. दा. पेंडसे

****

८

एकनाथांची सामाजिकता

****

संतवाङ्मयाचे सुप्रसिद्ध अभ्यासक प्रा. डॉ. शं. दा. पेंडसे हे गेली काही वर्षे भागवतधर्माच्या संशोधनात गढलेले आहेत. या विषयावरील त्यांचे तीन अभ्यासपूर्ण ग्रंथ आतापर्यंत प्रसिद्ध झाले आहेत. वैदिक व पौराणिक वाङ्मयातील भागवतधर्माचा आढावा दोन स्वतंत्र ग्रंथांत घेतल्यानंतर ते महाराष्ट्रातील भागवतधर्माच्या अभ्यासाकडे वळले. 'ज्ञानदेव आणि नामदेव' हा त्यावरील त्यांचा पहिला ग्रंथ १९६९-मध्ये बाहेर पडला आणि त्यानंतर सुमारे दोन वर्षांनी 'भागवतोत्तम संत एकनाथ' हा ग्रंथ प्रसिद्ध झाला आहे. केवळ वाङ्मयनिर्मितीच्या दृष्टीने विचार केला तर एकनाथांनी विविध आणि विपुल रचना केलेली आहे. पण एकनाथांच्या एकंदर वाङ्मयीन कामगिरीचा आढावा घेणे हा पेंडसे यांचा हेतू नाही. भागवतधर्माचा प्रसार करण्याच्या दृष्टीने एकनाथांनी केलेल्या कामगिरीचे स्वरूप स्पष्ट करणे हा हेतू असल्याने त्याच्याशी संबंधित तेवढेच वाङ्मय पेंडसे यांनी या ग्रंथामध्ये विचारात घेतलेले आहे. त्यामुळे चतुःश्लोकी भागवत, भागवताच्या एकादशस्कंधावरील नाथभागवत या नावाने विख्यात असलेली टीका आणि अभंग व इतर काही स्फुट रचना एवढ्यांचाच परामर्श या ग्रंथात त्यांनी घेतलेला आहे.

एकादशस्कंधटीकेवर अधिक भर

एकनाथांच्या चरित्राकडेही पेंडसे वळलेले नाहीत. ते तसे वळले असते तर बरे झाले असते असे मनात आल्यावाचून मात्र राहात नाही. वेदान्तावर मराठीत ग्रंथरचना केली म्हणून एकनाथांना त्या काळच्या पंडितांचा रोष पत्करावा लागला

....

भागवतोत्तम संत एकनाथ, डॉ. शं. दा. पेंडसे
नागपूर प्रकाशन, नागपूर, १९७१; पृष्ठे २५३+२१, रु. १५.००

असणार. श्राद्धाचे अन्न अस्पृश्यांना वाढणे किंवा वाळवंटात उन्हामध्ये तळमळणारे अस्पृश्याचे पोर आपल्या कडेवर घेणे अशांसारख्या कृतींनी परंपराप्रिय व रूढिवादी समाजाचे मन एकनाथांबद्दल प्रतिकूल झाले असणार. या साऱ्या अडचणींतून एकनाथांनी कसा मार्ग काढला व अखेर लोकमान्यता कशी मिळवली, यावर साधार असा काही प्रकाश पडला तर तो जिज्ञासू मनांचे मोठेच समाधान करू शकेल. पेंडसे यांना जो सामाजिक कर्तव्यकर्माशी निबद्ध असा भागवतधर्म अभिप्रेत आहे त्या दृष्टीने तर एकनाथांच्या चरित्रातील हे भाग विशेष महत्त्वाचे आहेत. पण अशा प्रश्नांची सोडवणूक करण्यासाठी चरित्रविषयक जेवढे तपशील उपलब्ध व्हावयास हवेत तेवढे होण्याची शक्यता नाही म्हणून असो, किंवा आपण त्यांच्या वैचारिक कामगिरीवरच लक्ष केन्द्रित करावयाचे असा संकल्प मनाशी केला म्हणून असो; पेंडसे या ग्रंथामध्ये चरित्रविषयक प्रश्नांकडे वळलेले नाहीत. त्यांनी आपले सारे लक्ष एकनाथांच्या वर उल्लेखिलेल्या ग्रंथांवर केन्द्रित केलेले आहे. त्यातही एकादशस्कंध-टीकेवर त्यांनी आपल्या विवेचनामध्ये अधिक भर टेवलेला आहे आणि ते उचित आहे.

शंकर, श्रीधर व एकनाथ

भागवतावर टीका लिहिताना एकनाथांनी श्रीधरांच्या टीकेचे बरेच अनुकरण केलेले असले, तरी श्रीधरांनी आपल्या टीकेत वैराग्याला व निष्कर्मतेला दिलेले महत्त्व नाथांनी स्वीकारलेले नाही, असे पेंडशांनी 'श्रीधर आणि एकनाथ' या प्रकरणात दाखवले आहे. एकादश स्कंधातील श्लोकांची संख्या १३६७ आहे, त्यांपैकी ४३४ श्लोकांवरील टीकेत नाथांनी श्रीधरांचे अनुकरण केले आहे आणि उरलेल्या एक हजार श्लोकांवरील टीका नाथांनी स्वतंत्रपणे लिहिली आहे, असे पेंडशांनी म्हटले आहे. नाथांचे हे निराळेपण प्राधान्याने त्यांच्या कर्मयोगपर आशयात व भक्तीला कर्माची जोड देण्यात आहे, असा त्यांचा अभिप्राय आहे. गीता आणि भागवत हे दोन भागवतधर्माचे प्रधान ग्रंथ असले तरी गीता ही कर्मयोगप्रधान तर भागवत हे वैराग्यप्रधान आहे. भक्तीचा पुरस्कार दोन्ही ग्रंथांत असला तरी गीतेतील भक्ती ही कर्मयोगाशी निगडित आहे, तर भागवतातील भक्ती वैराग्यावर अधिक आधारलेली आहे. भागवतातील वैराग्यप्रधान स्थळांवरील टीकेत श्रीधर मुळानुसार अर्थ करतात म्हणजे त्यातील वैराग्यपर आशयाला ते धक्का लावीत नाहीत, पण एकनाथ मात्र अशा स्थळी श्रीधरांहून निराळा अर्थ करून कर्मयोगाचा पुरस्कार करतात, असे पेंडशांनी अनेक उदाहरणे घेऊन या प्रकरणात स्पष्ट केले आहे.

एकनाथांना कर्माचा पुरस्कार करावयाचा होता आणि भागवतात कर्मापेक्षा वैराग्यप्रधान भक्तीला प्राधान्य आहे हे त्यांना माहीत होते, तर कर्मयोग सांगण्यासाठी त्यांनी भागवताची निवड का केली असा एक प्रश्न यावर सहज सुचण्यासारखा आहे. भागवतावर टीका लिहिण्यास नाथ का प्रवृत्त झाले हे स्पष्ट करताना त्यांच्या काळात जुलमाने व फसवून भोळ्या लोकांना बाटवण्याचा मुसलमानांचा उद्योग फार जोरात

होता याचा उल्लेख करून, "सत्ता व संपत्तीचा अनावर लोभ, उच्चवर्णीयांची कनिष्ठवर्णीयांविषयी तुच्छता, अस्पृश्यता आणि सामाजिक विषमता यांमुळे लोक परधर्मात जातात. हे सर्व दोष समजावून समाजातून काढून टाकण्याकरिता" नाथांनी भागवतधर्माचा अधिक प्रसार करण्याचे ठरविले आणि त्यासाठी गीतेवर ज्ञानेश्वरांनी आधीच टीका लिहिली असल्याने त्या काळी अधिक लोकप्रिय असलेल्या भागवताच्या एकादशस्कंधावर टीका लिहिण्याचे ठरवले असे पेंडसे यांनी म्हटलेले आहे (पृष्ठ ७). शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा एकनाथांवर परिणाम झालेला आहे. पण त्यांचा अद्वैत-सिद्धान्त व मायावाद त्यांनी स्वीकारला असला तरी कर्मसंन्यासापेक्षा कर्मयोगाला महत्त्व देणे व मोक्षाचे साधन म्हणून भक्तीचा पुरस्कार करणे हे दोन भाग एकनाथां-च्या विचारांत शंकरांहून वेगळे आहेत, असे पेंडशांनी म्हटले आहे. नाथांनी शांकर-मताचे अनुसरण केलेले नाही हा डॉ. कुलकर्णी यांचा निष्कर्ष पेंडशांना मान्य नाही. एकनाथांची अद्वैतमीमांसा स्पष्ट करून दाखवताना भागवतावरील श्रीधरांची टीका व शंकराचार्यांचे ग्रंथ यांतील आधार पेंडशांनी ठिकठिकाणी दिलेले आहेत, त्यामुळे एकनाथांच्या विवेचनाचा त्या दोघांच्या विचारांशी असलेला धागा समजण्यास मोठेच साहाय्य होते.

ज्ञानेश्वरांनी ब्रह्मविद्या मराठीत आणली, पण वेदान्ताचे शास्त्रीय पद्धतीने विवरण करण्याकडे ते वळले नाहीत. एकनाथांनी मात्र अन्वयव्यतिरेक, अध्यारोप–अपवाद, आवरण–विक्षेप, असंभावना-विपरीत भावना आदी पारिभाषिक संज्ञा व विवेचनपद्धती यांचे लोकांना समजेल असे स्पष्टीकरण केले आहे, असे पेंडसे यांनी या प्रकरणात सविस्तर दाखविले आहे. भागवतधर्माचा मुख्य गाभा म्हणजे भक्तिसिद्धान्त. सर्व भूतांच्या ठायी एक भगवंत पाहणे म्हणजे भक्ती, अशी भक्तीची प्रमुख कल्पना भागवतामध्ये आहे आणि एकनाथांच्या विवेचनामध्ये प्रामुख्याने तेच सूत्र आहे. त्याचबरोबर मोक्षासाठी संसाराचा त्याग करून अरण्यात जाण्याचे कारण नाही, ज्याने त्याने प्रपंचात राहूनच आपापली स्वधर्मप्राप्त कर्मे निष्काम बुद्धीने आचरावीत व ती भगवंतास अर्पण करावीत; असा भागवतातील भक्तिमार्गाचा आदेश आहे. भागवतावरील आपल्या टीकेत हाही विचार एकनाथांनी जागोजाग मांडलेला आहे असे पेंडशांनी दाखविले आहे.

देशाच्या दौर्बल्याची जाणीव

पण भागवतधर्माचे हे विवेचन पेंडशांच्या दृष्टीने येथेच संपत नाही. महाराष्ट्रातील संतांनी सांगितलेला भागवतधर्म केवळ पारमार्थिक स्वरूपाचा नाही; तर त्याला ऐहिक अशीही काही बाजू आहे, ती संतांनी जाणीवपूर्वक स्पष्ट केलेली आहे आणि एकनाथही त्याला अपवाद नाहीत, असा पेंडसे यांचा अभिप्राय आहे. एकनाथांच्या भागवत-धर्मविषयक विचारांचा आढावा प्रस्तुत ग्रंथात घेताना पेंडसे यांचा हा अभिप्राय जागोजाग व्यक्त झालेला आहे. आपल्या या मताच्या समर्थनासाठी त्यांनी काही

आधारही पुढे केले आहेत.

महालक्ष्मी या नावाचे एक अभंगबद्ध लघुकाव्य एकनाथांनी लिहिलेले आहे. 'बया, दार उघड' आणि 'बया, दार लाव' अशी भिन्न पालुपदे असलेले दोन रूपकात्मक अभंग त्या काव्यात आहेत. नारसिंह, परशुराम, राम, कृष्ण आदी सारे अवतार या महालक्ष्मीनेच घेतले व त्या त्या वेळी दुष्ट असुरांचा संहार केला, ते तिचे रूप तिने आता प्रकट करावे अशा अभिप्रायाने 'बया, दार उघड,' हे पालुपद नाथांनी या काव्यातील एका भागासाठी योजिले आहे, आणि द्रौपदी व सीता यांच्या झालेल्या अपमानांचा व त्यांतून उद्‌भवलेल्या युद्धांचा उल्लेख त्यासाठी त्यांनी येथे विस्ताराने केला आहे, असे पेंडशांनी म्हटले आहे. पूर्वीच्या अवतारांतील शत्रुनिर्दालनाच्या कार्याचे याप्रमाणे स्मरण करून दिल्यावर, आताही दुष्ट माजले असताना जर तू अवतार घेणार नसशील तर तू दार लाव, असे एकनाथांना दुसऱ्या अभंगाच्या 'बया, दार लाव' या पालुपदात सुचवावयाचे आहे; असे पेंडसे म्हणतात. रामदासांच्या तुळजाभवानीच्या स्तोत्रावर नाथांच्या या महालक्ष्मीच्या स्तोत्राचा परिणाम झालेला आहे असेही त्यांचे म्हणणे आहे (पृष्ठे २३०-३७).

भागवतावरील टीकेनंतर एकनाथांनी वीररसप्रधान अशा भावार्थरामायणाची रचना केली, किंबहुना भागवतातील रामकृष्णाच्या शत्रुनिर्दालनाचे वर्णन करताना जागृत असलेली नाथांची ही वृत्ती आयुष्याच्या उत्तरार्धात उत्कट झालेली दिसते, असे पेंडसे यांनी म्हटले आहे (पृष्ठ २३०). पैठण येथे एक यवन नाथांच्या अंगावर अनेक वेळा थुंकला, त्याला नाथांनी आपल्या शांतीने जिंकले; अशी एक आख्यायिका आहे. नाथांसारख्या वृद्ध व शांत ब्राह्मणाला हा अपमान सोसताना "देशाच्या दौर्बल्याची जाणीव किती तीव्रतेने झाली असेल त्याची कल्पना येते," असे वर्णन पेंडशांनी केले आहे (पृष्ठ २३०). हे वर्णन पत्करावयाचे असेल तर शांतिब्रह्म म्हणून विख्यात असलेल्या एकनाथांचे व्यक्तिमत्त्व काही निराळ्या प्रकारचे होते असे मानावे लागेल.

नाथांचा लोकसंग्रह प्राधान्याने पारमार्थिक

पेंडसे यांच्या प्रतिपाद्याच्या दृष्टीने प्रस्तुत ग्रंथातील 'भागवतधर्म आणि कर्मयोग' हे प्रकरण सर्वांत अधिक महत्त्वाचे मानता येते. या प्रकरणाला त्यांनी सर्वांत अधिक पृष्ठे दिलेली आहेत. एकादशस्कंधाच्या दुसऱ्या अध्यायात निमीने 'धर्मान् भागवतान् ब्रूत' अशी विनंती कवीला केल्यावरून त्याने अकरा श्लोकांत भागवतधर्म स्पष्ट केले आहेत. त्यांतील आठ श्लोकांत भक्ती व भक्त यांचे वर्णन असून, दोन श्लोकांमध्ये भक्तीने विरक्ती उत्पन्न होते व अद्वैताचे ज्ञान होते असे सांगितले आहे. उरलेला अकरावा श्लोक म्हणजे –

कायेन वाचा मनसेन्द्रियैर्वा बुद्ध्यात्मना वाऽनुसृतस्वभावात् ।
करोमि यद्यत्सकलं परस्मै नारायणायेति समर्पयेत्तत् ॥ २.३६

हा सुप्रसिद्ध श्लोक होय. कायावाचामानाने घडणारी सारी कर्मे नारायणाला अर्पण

करावीत, असे सांगणारा हा श्लोक अनेक वेळा पूजाविधी संपताना म्हटला जातो. या श्लोकावर नाथांनी शंभर ओव्यांची विस्तृत टीका लिहिलेली आहे. श्रीधरी टीकेमध्ये येथील नाथांच्या टीकेला काही आधार नाही, आणि ती बहुतांशी स्वतंत्र आहे.

या टीकेत नाथांचे कर्मयोगविषयक धोरण स्पष्ट झाले आहे असे पेंडसे म्हणतात. पण एकनाथांच्या येथील विवेचनाचा एकूण रोख, भक्ताला सारे विश्व भगवद्रूप होऊन गेले असल्यामुळे त्याचे सारे कर्म आपोआपच भगवंताला अर्पण होते यावर आहे. 'अतिगुह्य उत्तमोत्तम निजभजनवर्म' येथे सांगितलेले आहे असे त्यांनी म्हटलेले आहे, कर्मयोग सांगितलेला आहे असे म्हटलेले नाही. सर्व कर्मे निष्कामबुद्धीने आचरून ती ईश्वरार्पण करण्यामध्ये कर्मयोगाचा आशय आपोआप येऊन जातो हे खरे, पण 'कायेन वाचा' या श्लोकाचा मुख्य आशय भक्तिपर आहे, कर्मपर नाही व एकनाथांच्या टीकेचा रोखही प्राधान्याने अद्वैत व भक्ती यांवर आहे; पण पेंडसे मात्र ही टीका 'एकनाथांचे कर्मयोगविषयक धोरण दाखविणारी' आहे असे म्हणतात (पृष्ठ १०८). योगातील तटस्थ समाधी एकनाथांना मान्य नाही, तर सर्व कर्मे करीत असताही भक्ताला प्राप्त होणारी सहज समाधी त्यांना मान्य आहे. पेंडसे असे म्हणतात की, एकनाथांच्या या सहज समाधीत "स्वयें तरूनि जन उद्धरिला" हा महत्त्वाचा गुण आहे आणि "तो लोकसंग्रहाकरिता ज्ञानी लोकांकडून होणाऱ्या निष्काम कर्मयोगाचा महत्त्वाचा विशेष आहे" (पृष्ठ ११०).

पण "स्वयें तरूनी जन उद्धरणे" या शब्दप्रयोगात सूचित होणारा लोकसंग्रह पारमार्थिक क्षेत्रातील आहे, ऐहिक क्षेत्रातील नाही. शिवाय नाथांनी त्याच ओवीत "तो बोध प्रकाशिला शुकवामदेवें।" असे सांगितले आहे. शुकवामदेवांचा हा उल्लेख पेंडशांना अभिप्रेत आहे त्या लोकसंग्रहाशी जुळणारा नाही. कर्मांची होळी करणे एकनाथांना अभिप्रेत नाही हे खरे, पण त्यांना अभिप्रेत असलेले कर्म शुकवामदेवांचे आहे, भक्तिमार्ग प्रकाशित करण्याचे आहे. 'देहगेहवर्णाश्रमें भागा येणारी कर्मे' करणे व ती ब्रह्मार्पण करणे याला एकनाथांनी भागवतधर्म म्हटले आहे व त्याचे वर्णन "या नाव शुद्ध आराधन।" असे केले आहे (पृष्ठ १११). सत्पुरुषांचे व सद्गुरूचे पूजन करावे, भगवंताचे यश भक्तांनी एकमेकांना वर्णन करून सांगावे, सदैव ईश्वराचे स्मरण करावे, असे भागवतधर्माचे म्हणून जे जे तपशील एकनाथांनी दिलेले आहेत ते सारे भक्तिमार्गातील आहेत. हे भक्त संसारात राहणारे आहेत, कर्मे करणारे आहेत हे खरे; पण "पुत्रदारादिक जे जे घरी" असतील त्यांनाही भगवत्सेवेला लावावे, असे एकनाथांनी सांगितले आहे (पृष्ठ ११५). हे सारे भागवतधर्म माया तरून जाण्याचे उपाय म्हणून भागवतात सांगितले असल्याने त्यांवर निवृत्तीची दाट छाया आहे, पण एकनाथांनी त्या निवृत्तिपर धर्मांचा शक्य तितका सौम्य अर्थ करून वर्णाश्रमधर्माच्या पालनाच्या द्वारा कर्मयोगाशी त्यांचा संबंध जोडला आहे, असे पेंडशांनी म्हटले आहे (पृष्ठ ११६).

ज्ञानी पुरुषांचे कर्म

" स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः ।" म्हणजे " आपआपले कर्म करीत राहणाऱ्या पुरुषाला संसिद्धी प्राप्त होते " असे प्रथम सांगून, त्यानंतर " सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ।" म्हणजे " सर्व धर्मांचा त्याग करून मला एकट्याला शरण ये " असे म्हणण्यात विसंगती आहे; तेव्हा आम्ही कर्म करावे का सांडावे, असा प्रश्न उद्धवाने श्रीकृष्णास विचारला. कर्मांच्या बाबतीत सर्वांना येणारी शंका येथे उद्धवाकडून नाथांनी वदवली आहे. " जंव नव्हे ब्रह्मज्ञान । तंव स्वधर्माचरण करावे ।" असे याचे उत्तर श्रीकृष्णांनी दिले, असे एकनाथांनी आपल्या टीकेत म्हटले आहे. पेंडसे यावर असे म्हणतात की, " जीवब्रह्मैक्य आणि जीवाचे अकर्तृत्व ही कळल्यावर साधन या नात्याने कर्मांची आवश्यकता संपली तरी पूर्वसंस्काराप्रमाणे ज्ञात्याकडून ती होतच राहतात " (पृष्ठ १२७). पूर्वसंस्कारांनुसार कर्मे न झाली तर, असा एक प्रश्न यावर सुचण्यासारखा आहे. " अविद्येचे जंव बंधन । तंव वेदांचे वेदविधान ।" असा एकनाथांचा आणखी एक उद्गार पेंडशांनी यापुढे दिला आहे (पृष्ठ १२७). पण त्याचा अर्थ अज्ञान आहे तोवर वेदविहित कर्मे करण्याचे बंधन आहे असा होतो, ज्ञानप्राप्तीनंतर ज्ञानी पुरुषाने लोकसंग्रहार्थ कर्म केलेच पाहिजे असा अभिप्राय त्यातून प्राप्त होत नाही.

याच्या पुढच्या श्लोकावरील टीकेत शंभराहून अधिक ओव्यांमध्ये गुरू व गुरूची उपासना यांचे महत्त्व एकनाथांनी स्पष्ट केले असून, ब्रह्मज्ञान झाल्यावर ही साधने टाकू नयेत असे त्यात त्यांनी म्हटल्याचा निर्देश पेंडसे करतात. गुरूच्या उपासनेचे हे कर्म ज्ञानप्राप्तीच्या साधनाच्या स्वरूपाचे आहे आणि ते साधन ज्ञानप्राप्ती-नंतरही चालू ठेवावे, एवढेच एकनाथांना येथे म्हणावयाचे आहे. अर्जुनाला ज्ञान दिल्यावरही त्याच्याकडून युद्धासारखे कर्म करवून घेतल्याचा उल्लेख एकनाथांनी आपल्या टीकेत काही ठिकाणी केला आहे याकडे पेंडसे आपल्या ग्रंथात तीन-चार वेळा लक्ष वेधतात व त्यावरून नाथांची कर्मयोगाविषयीची अनुकूलता विशेषत्वाने व्यक्त होते असे मानतात. पण अर्जुनाला चालतीबोलती समाधी देऊन भगवंतांनी युद्धामध्ये लोटला हे सांगितल्यावर त्याच्यापुढे लगेच " एवं प्रारब्ध जंव असे। तंव मुक्ताचे देह वर्ते ऐसें। " असे एकनाथ म्हणतात (पृष्ठ १३१), त्यावरून युद्ध हे त्यांच्या दृष्टीने अर्जुनाचे प्रारब्ध होते. तसे ते त्याचे प्रारब्ध नसते तर त्याला युद्ध करावे लागले नसते, असा एकनाथांचा आशय आहे हे स्पष्ट आहे. ज्ञानी पुरुषाने आचरावयाचा जो कर्मयोग आहे त्या दृष्टीने प्रारब्धवशात् अवश होऊन केल्या जाणाऱ्या कर्मांची विशेष मातब्बरी नाही हे सांगावयास हवे असे नाही.

कर्मसंन्यासपर उल्लेख

उद्धवाने श्रीकृष्णाला विभूती विचारल्या व त्यावरून अर्जुनाने असाच प्रश्न

विचारला होता त्याची श्रीकृष्णास आठवण झाली असे वर्णन भागवतात आहे. त्यावरील आपल्या टीकेत एकनाथांनी गीतेतील कर्मोपदेश विस्ताराने सांगितला आहे, असे पेंडसे दाखवितात. पण " स्वधर्मप्राप्त कर्म ईश्वरार्पण करणे, चित्तशुद्धी, भक्ती, शरणागती आणि ईश्वरप्राप्ती हा भागवतातील क्रम " एकनाथांनी तेथे सांगितला आहे, असे पेंडशांनीच म्हटले आहे (पृष्ठ १३१). त्यामध्ये स्वधर्मप्राप्त कर्म चित्तशुद्धीपूर्वी सांगितले आहे याचा अर्थ कर्म हे चित्तशुद्धीसाठी आहे असा होतो. एखादे निमित्त मिळाले म्हणजे एकनाथ गीतेचा उल्लेख करतात हे खरे, पण त्यांचा रोख निष्कामकर्मयोगावर नसतो तर कर्मापासून प्रारंभ करून ईश्वरप्राप्तीकडे जावे असे सांगण्यावर असतो. एवढेच नव्हे तर काही स्थळी भागवताला अनुसरून एकनाथांनीही कर्मसंन्यासाला अनुकूल असे उद्‌गार काढले आहेत. भागवताच्या दहाव्या अध्यायात " स्वधर्माचरण केले असता चित्तशुद्धी होऊन ईश्वरी ज्ञानाची तीव्र जिज्ञासा " उत्पन्न झाली तर " नाद्रियेत् कर्मचोदनाम् " असे म्हटले आहे व त्यावर एकनाथांनीही "संन्यासूनि सर्व कर्मासी । ब्रह्मज्ञानासी रिघावे " असे म्हटले आहे, याचा उल्लेख पेंडशांनीच केला आहे. " भक्तिवैराग्यप्रधान भागवतपुराणात भक्तीकरिता सांगितलेल्या कर्मसंन्यासाला एकनाथांनाही या ठिकाणी मूळचा अर्थ जशाचा तसा सांगण्याकरिता शरण जावे लागले आहे, " असे उद्‌गार याबाबत पेंडसे काढतात (पृष्ठ १३३). भागवतामध्ये उद्धवाने श्रीकृष्णाजवळ मुक्तीवरील भक्ती मागितल्याचा उल्लेख आहे. " ज्या जीवन्मुक्तीमध्ये तुझी भक्ती नसेल अशी कोरडी मुक्ती मला नको, " असे उद्धवाचे मागणे आहे. भक्तीला अशा प्रकारे मोक्षापेक्षाही प्राधान्य देणे हे भक्तीचे महत्त्व प्रस्थापित करण्याच्या दृष्टीने सुसंगतच आहे. पण " नाथांनी या भक्तीचे केलेले विवेचनही कर्मयोगाला अनुकूल आहे, " असे पेंडशांनी म्हटले आहे.

भक्ती व सामाजिक कर्तव्यकर्मे

वेदविधीनुसार वर्णाश्रमप्राप्त कर्तव्यकर्मे करण्याचा उल्लेख एकनाथांनी येथील विवेचनात केला आहे त्याचा आधार पेंडसे घेतात. पण हा आचार " समूळ मिथ्या जाणे वेदोक्ती । समूळ मिथ्या जाणे बंधमुक्ती । " अशा भावनेने करावयाचा आहे हे पेंडशांनी उद्धृत केलेल्या ओवीतच एकनाथांनी म्हटले आहे. नाथांची मुक्तीवरील भक्तीची कल्पना स्पष्ट करताना पेंडसे येथे असे म्हणतात की, " सामाजिक कर्तव्यकर्मे सोडून केवळ ईश्वराच्या प्रेमात दंग होऊन राहणे ही नाथांच्या मते मुक्तीवरील भक्ती नव्हे, कारण ईश्वर हा समाजापेक्षा वेगळा नाही " (पृष्ठ १४५). यातील " सामाजिक कर्तव्यकर्मे " ही शब्दयोजना पेंडशांची आहे, एकनाथांची नाही. " सामाजिक कर्तव्यकर्मे " असा शब्दप्रयोग करताना पेंडसे यांच्या मनात जो आशय आहे, तोच एकनाथांच्या मनात असावा असे मानण्यास त्यांच्या येथील टीकेत काही आधार नाही. शिवाय सामाजिक कर्तव्यकर्मे सोडून केवळ ईश्वरप्रेमात दंग होऊन राहणे ही जर मुक्तीवरील भक्ती नसेल, तर अनेक साक्षात्कारी संतांच्या ईश्वरभक्तीचा अर्थ लावणे

कठीण होईल. तुकारामांची अद्वैतभक्ती किंवा ज्ञानेश्वरांची संजीवनसमाधी यांचा अर्थ लावणे तर कितीतरी कठीण होईल.

उद्धव हाही भक्तश्रेष्ठच होता. एकादशस्कंधातील उपदेश संपल्यावर श्रीकृष्णांनी त्याला बदरिकाश्रमास जाण्यास सांगितले आहे. याची दोन कारणे एकनाथांनी आपल्या टीकेत दिली आहेत. उद्धवाला ब्रह्मशापापासून वाचवणे हे त्यांतील पहिले कारण आहे. उद्धव तेथेच राहिला असता तर तो यादवीमध्ये सापडून नाहीसा झाला असता म्हणून त्याला बदरिकाश्रमास जाण्यास सांगितले, असा नाथांचा आशय आहे. श्रीकृष्णाच्या मनात उद्धवाला ब्रह्मशापापासून वाचवावयाचे होते हा भाग केवळ श्रद्धेचा आहे. तेव्हा त्याचा अधिक विचार करण्याचे कारण नाही. "उद्धवा तुज गेलिया तेथ। थोर लोकसंग्रह होईल येथ।" हे नाथांनी दिलेले दुसरे कारण आहे. लोकसंग्रह हा शब्द गीतेतील आहे तेव्हा एकनाथांचे हे विवेचन निष्कामकर्मयोगाचे आहे आणि भागवताच्या भक्तिपर शिकवणुकीला गीतेतील कर्मपर शिकवणुकीच्या वळणावर नेण्याचा हा नाथांचा स्वतंत्र प्रयत्न आहे असे पेंडशांनी म्हटले आहे (पृष्ठ १४७). पण या लोकसंग्रहाचे स्पष्टीकरण करणारी —

अभेदभक्ति वैराग्य ज्ञान। स्वयें आचरोनि आपण।
शेखीं लावावे इतर जन। लोकसंग्रह या नांव॥

ही जी ओवी नाथांनी लिहिली आहे तीमध्ये वैराग्य, ज्ञान व भक्ती अशा आध्यात्मिक गोष्टींचा उल्लेख आहे, समाजपोषक अशा कोणत्याही गोष्टीचा त्यात अन्तर्भाव नाही. पण त्यावर भाष्य करताना "भक्तीचे आचरण त्या त्या वर्णाला, आश्रमाला अनुरूप अशी सर्वभूतविषयक कर्तव्ये केल्यानेच होते" असे पेंडसे म्हणतात.

उद्धव आणि अर्जुन

यातील 'सर्वभूतविषयक कर्तव्ये' ही शब्दयोजना पेंडशांची आहे, एकनाथांनी ज्या संदर्भात लोकसंग्रह हा शब्द योजला आहे त्याच्याशी ही शब्दयोजना सुसंगत नाही. एकनाथांचा आशय पारमार्थिक जीवनाशी संबद्ध आहे, तर 'सर्वभूतविषयक कर्तव्ये' ही शब्दयोजना ऐहिक जीवनाशी जुळणारी आहे. उद्धवास बदरिकाश्रमी जाण्यास सांगितले म्हणजे वास्तविक पाहता समाजापासून दूर अरण्यात जावयास सांगितले. याचा आणि लोकसंग्रहाचा मेळ घालणे कठीण आहे. पण पेंडसे म्हणतात की, कर्तव्य हे वर्णाश्रमानुसार ठरते. त्यांच्या मते अर्जुन हा गृहस्थाश्रमी क्षत्रिय म्हणून त्याला युद्ध व उद्धव हा वानप्रस्थाश्रमी म्हणून त्याला बदरिकाश्रम अशी ही व्यवस्था आहे. "वर्ण म्हणजे व्यवसाय-जीविकावृत्ती आणि आश्रम म्हणजे वय" असा एक उलगडा ते करतात (पृष्ठ १४६). प्रश्न असा सुचतो की, अर्जुनाने आपला व्यवसाय बदलला असता म्हणजे क्षत्रियवृत्ती टाकली असती आणि वानप्रस्थाश्रम स्वीकारला असता तर त्यालाही उद्धवाप्रमाणे बदरिकाश्रमास जाण्यास श्रीकृष्णांनी सांगितले असते का? का तरीही त्याला वयाची अडचण आली असती? युद्धासारखे घोर कर्म न करता भिक्षा-

वृत्ती स्वीकारण्याची म्हणजे संन्यास घेण्याची तयारी अर्जुनाने दाखविली होती हा उल्लेख गीतेच्या प्रारंभी आलेला आहेच, एकनाथांनी काय सुचवले असते ? अर्जुन वयाने भीष्माएवढा असता तर त्याला श्रीकृष्णांनी युद्ध करावयास सांगितले नसते, असे मानावयाचे का ? आणि तसे मानले तर भीष्मांनी युद्धात भाग घेतला हे त्यांचे वय लक्षात घेता त्यांनी अयोग्य कर्म केले, असे एकनाथांनी म्हटले असते का ? पारमार्थिक पातळीवरील विचार व ऐहिक दृष्टिकोण यांची गल्लत केल्याने हा सारा परस्परविरोध उत्पन्न होतो, पण पेंडशांना तो चालतो असे म्हणावे लागते.

जनार्दनस्वामींचा वर्ण कोणता ?

वैराग्याला प्राधान्य देणे व भक्तीचा अधिक गौरव करणे हा जसा गीता व भागवत या दोहोंतील महत्त्वाचा भेद आहे, त्याचप्रमाणे चातुर्वर्ण्य हे गीतेत गुणकर्मानुसार मानले असताना ते जन्मनिष्ठ मानणे हा भागवताचा आणखी एक निराळेपणा आहे. "गीतेपासून भागवतापर्यंतच्या काळात वर्णसंस्थेचाही अपकर्ष होऊन ती जातिसंस्थेच्या पंक्तीला येऊन बसली असे स्पष्ट दिसते," असे पेंडशांनी म्हटलेले आहे (पृष्ठ १३३). भागवताचा अनुवाद करताना वर्ण हे जन्मसिद्ध असतात असे एकनाथांनी म्हटले असले, तरी "सत्त्वगुणी ते ब्राह्मण, सत्त्वरजयुक्त ते क्षत्रिय, रजतमयुक्त ते वैश्य व तमोगुणी ते शूद्र" असे स्पष्टीकरण त्यांनी केले आहे असे सांगून पुढे पेंडसे असे म्हणतात की, "येथे जातीचा म्हणजे जन्माचा काही संबंध नाही. कारण पुढे सत्त्वगुणी श्वपच हा ब्राह्मणांहून श्रेष्ठ आहे असे त्यांनी म्हटले आहे" (पृष्ठ १३४). भागवताने चार वर्णांशिवाय अंत्यजांचा वर्ण वेगळा केला व त्यांच्या ठिकाणी आठ प्रकारचे दोष आहेत असे म्हटले. नाथांनी यावर टीका लिहिताना हे "आठ दुर्गुण ज्यांना टाकता येत नसतील ते सर्व अंत्यजांसमान आहेत एवढेच नव्हे तर ते अंत्यजांपेक्षाही वाईट आहेत" असे म्हटले. या त्यांच्या मांडणीत भागवतापेक्षा निराळेपणा आहे व त्यात काहीशी उदार दृष्टी आहे हे मान्य होण्यासारखे आहे. या विवेचनाचा एकूण सारांश सांगताना एकनाथांच्या मते "जन्मावरून वर्ण ठरत नसून उपजीविकेकरिता स्वतःच्या गुणानुरूप जे कर्म मनुष्य स्वीकारतो त्यावरून त्याचा वर्ण ठरतो" असे पेंडसे म्हणतात. त्यांचे हे म्हणणे काही मर्यादित अर्थाने मान्य करण्यास हरकत नाही.

'मर्यादित अर्थाने' अशासाठी म्हणावयाचे की, एकनाथांचा हा विचार केवळ वैचारिक पातळीवरून आला आहे, तो प्रत्यक्ष व्यवहाराच्या पातळीवर आणण्याचा प्रयत्न त्यांनी जाणीवपूर्वक केला होता असे मानण्यास काही आधार नाही. आजच्या दृष्टीने विचार केला तर वैचारिक पातळीवरही एकनाथांचा विचार बराचसा शबल आहे, पण तो भाग बाजूला ठेवण्यास हरकत नाही. उपजीविकेसाठी जो व्यवसाय मनुष्य स्वीकारतो तो त्याचा वर्ण हे तत्त्व व्यवहारात उतरवावयाचे ठरवले असते, तर आपले गुरू जनार्दनस्वामी, जे देवगिरीस यवनांची सेवा करीत होते व ती करीत

असताना युद्धावरही गेले होते असा उल्लेख आढळतो, त्यांचा वर्ण कोणता मानावयाचा असा प्रश्न एकनाथांच्या समोर उभा राहिला असता. त्या काळातही अनेक ब्राह्मण आचाऱ्याचे किंवा पाणी भरण्यासारखे सेवावृत्तीचे काम करीत असतील. त्यांना शूद्र मानावे असे एकनाथांनी म्हटले असते का, या प्रश्नाचे उत्तर देणे अवघड आहे. मूळ भागवतात उल्लेख नसतानाही आपल्या टीकेमध्ये एकनाथांनी ब्राह्मणवर्णाचे माहात्म्य वर्णिलेले आहे, त्याबद्दल " ब्राह्मणमाहात्म्याच्या अतिरिक्ततेला मात्र मुळात किंवा श्रीधरातही आधार नाही " असा उद्गार पेंडशांना काढावा लागला आहे (पृष्ठ १५). भागवताच्या अकराव्या अध्यायामध्ये अनेक पूजास्थानांपैकी ब्राह्मण हे एक पूजास्थान म्हणून सांगितले आहे, त्यावरील एकनाथांच्या टीकेबद्दल " ब्राह्मणांची ही अतिरिक्त स्तुती अतिशयोक्तीने व अवास्तवतेने दोषास्पद झाली " असे पेंडशांनी म्हटले आहे (पृष्ठ १७७). तेव्हा " ' ज्याची जीविका जेणें जाण। तो त्याचा वर्ण। " असा त्या वेळच्या समजुतीला धक्का देणारा विचार एकनाथांनी व्यक्त केला, " हे पेंडशांचे उद्गार (पृष्ठ २४५) काहीशा मर्यादित अर्थाने घ्यावे लागतात.

भक्तीचे समाजोन्मुख स्वरूप

' नाथांची सामाजिकता ' या नावाचे एक स्वतंत्र प्रकरण या ग्रंथामध्ये आहे. नाथांच्या भक्तिकल्पनेमध्येच सामाजिकता अन्तर्भूत आहे असे दाखविण्याचा प्रयत्न ' नाथांचा भक्तियोग ' या प्रकरणात पेंडशांनी केला आहे. सर्वांभूती भगवद्भजन हे भक्तीचे सर्वश्रेष्ठ स्वरूप होय व ते जोवर कळत नाही तोवर एकादशस्कंधाचे ज्ञान झाले असे म्हणता येत नाही हा नाथांचा सिद्धान्त त्यांच्याच ओवीने सांगून; पुढे पेंडसे असे म्हणतात की, " भागवतधर्माला अपेक्षित असलेले भक्तीचे हे स्वरूप पूर्णपणे समाजोन्मुख आणि समाजाचा कायापालट करून सर्वत्र प्रेमाचे साम्राज्य पसरविणारे आहे " (पृष्ठ ८५).

सर्वांभूती भगवद्भजन या नाथांच्या वचनाचा अर्थ सर्व भूतांच्या ठायी भगवंत पाहणे, भूते हा त्या भगवंताचा आविष्कार आहे असे ज्ञानदृष्टीने पाहणे असा आहे. तसे पाहणे म्हणजे ' पूर्णपणे समाजोन्मुख होणे ' असा अर्थ कसा करता येईल ? मोक्ष प्राप्त करून घेण्याचा भक्तीचा जो सुलभ मार्ग आपल्याला सापडला तो इतरांना सांगणे एवढाच अर्थ समाजोन्मुखतेचा असेल तर प्रश्न नाही, पण समाजोन्मुख होणे म्हणजे समाजाच्या ऐहिक सुखदुःखांचा विचार करणे असा अर्थ असेल, तर सर्वांभूती भगवद्भजन करण्यात तो येतो असे नाथांनी स्पष्टपणे कोठे म्हटल्याचे पेंडसे दाखवीत नाहीत. एकनाथकालीन हिंदुसमाजाच्या दृष्टीने " समाजाचा कायापालट करून सर्वत्र प्रेमाचे साम्राज्य पसरवणे " याचा अर्थ जातिभेद व विषमता नष्ट करणे असा घ्यावा लागेल, त्याशिवाय " समाजाचा कायापालट " झाला किंवा " सर्वत्र प्रेमाचे साम्राज्य पसरले " असे म्हणता येणार नाही. त्या दिशेने काही विचार नाथांनी मांडले आहेत

असे पेंडशांनी दाखविलेले नाही.

एकनाथांची अभेदभक्तीची कल्पना स्पष्ट करतानाही पेंडशांनी या समाजसंबद्धतेचा उल्लेख केलेला आहे (पृष्ठ ९६). किंबहुना भक्तीचा विषय जेथे जेथे येईल तेथे तेथे समाजसंबद्धतेचा किंवा सामाजिकतेचा उल्लेख त्यांनी केलेला आढळतो. 'नाथांची सामाजिकता' या प्रकरणाचे पहिले वाक्य "भागवतधर्म हा भक्तिप्रधान धर्म आहे" हे आहे. त्यानंतर "भगवान् हा निर्गुणाचे सगुण विश्वात्मक रूप असल्याने त्याची भक्ती केवळ फुले वाहून होत नाही," "आपले संपूर्ण जीवन व त्यातील कर्मे त्याला अर्पण केल्यानेच ही भक्ती होते" "ही भक्ती भूतजाताविषयीची आपली कर्तव्ये प्रेमादरपूर्वक निष्कामबुद्धीने केल्यानेच प्रकट होते," असे क्रमाने सांगत सांगत अखेर पेंडसे सिद्धान्त करतात की, "भागवतधर्मातील ज्ञानमूलक कर्मयुक्त असे भक्तीचे हे स्वरूप लक्षात घेतले म्हणजे भागवतधर्मातील भक्ती पूर्णपणे सामाजिक आहे हे वेगळे सांगावयास नको" (पृष्ठ १९४). वैराग्यप्रधान भक्ती हा ज्याचा प्रमुख सिद्धान्त त्या भागवतावरील नाथांच्या विवेचनाचा परामर्श घेत असताना क्रमाक्रमाने पुढे जात अखेर सामाजिक कर्तव्यपालन म्हणजे भक्ती असा सिद्धान्त पेंडसे करीत आहेत. भागवतधर्मातील भक्ती अशी असेल तर ती निःसंशय आनंदाची गोष्ट आहे. पण भागवतावरून किंवा त्यावरील नाथांच्या टीकेवरून हा सिद्धान्त प्राप्त होतो का एवढाच प्रश्न आहे.

कर्माचरणाला आध्यात्मिकतेची मर्यादा

भागवतातील भक्ती म्हणजे सर्वांभूती भगवंत पाहणे होय हे अगदी खरे आहे. त्याविषयीचा —

> सर्वभूतेषु यः पश्येद्भगवद्भावमात्मनः ।
> भूतानि भगवत्यात्मन्येष भागवतोत्तमः ॥ ११.२.४५

हा भागवतातील सुप्रसिद्ध श्लोक पेंडशांनी आपल्या ग्रंथाच्या पहिल्या पृष्ठावर ठळकपणाने उद्धृतही केला आहे. पण त्याचा अर्थ आध्यात्मिक दृष्टीने घ्यावयाचा आहे. विश्वाच्या रूपाने भगवंतच नटला आहे, म्हणून इंद्रियांना सर्वत्र भूते भासमान होत असली तरी ही सारी भगवंताचीच रूपे आहेत असे तत्त्वतः जाणावे; असा ज्ञानात्मक आशय भागवतधर्माला अभिप्रेत आहे. भूतांवर दया दाखविण्यास, त्यांचे लौकिक दुःख नाहीसे करण्यासाठी झटण्यास, किंवा भूतमात्रावर प्रेम करण्यास भागवतधर्माचा विरोध नाही. पण तसे न केले व केवळ ईश्वराचे भजनपूजन करण्यात गढून गेले तर त्यावरही भागवतधर्माचा काही आक्षेप असणार नाही. भागवतधर्मातील भक्ती कर्मयुक्त आहे हेही खरे आहे, पण त्या कर्माचरणाला आध्यात्मिकतेची मर्यादा आहे. कर्मसंन्यास कठीण आहे तेव्हा तो करण्याचे कारण नाही, "तू संसारात असशील तेथे आपला स्वधर्म आचरीत राहा, फक्त ती कर्मे निष्काम बुद्धीने आचरून ती ईश्वराला अर्पण कर," असा कर्माचरणाचा जो उपदेश भागवतधर्मात केलेला

आहे त्यात सुलभतेवर भर आहे. देह असेतो जे कर्म प्राणिमात्राला टळत नाही त्याच्या बंधनातून सुटण्याचा भक्तिमार्गातील हा सोपा उपाय आहे. कर्म करणे सुटत नाही, म्हणून आवश्यक तेवढेच कर्म ईश्वरार्पणबुद्धीने करणे आणि पेंडसे वर्णन करतात त्याप्रमाणे " भूतजाताविषयीची आपली कर्तव्ये प्रेमादरपूर्वक करणे " या दोहोंत मूलभूत भेद आहे.

भागवतधर्माच्या दृष्टीने मोक्षासाठी सर्वांना भक्तीचा मार्ग सांगणे एवढेच भूतमात्राविषयीचे कर्तव्य असू शकेल, कारण भागवतधर्माची शिकवण आध्यात्मिक पातळीवरील आहे आणि ती पातळी गाठण्याचा प्रयत्न करीत राहिले म्हणजे मग भक्ताने ऐहिक कर्तव्ये केली वा न केली तर त्याबद्दल भागवतधर्माला काही म्हणावयाचे नाही. पेंडसे म्हणतात की, " भागवतधर्मातील भक्ती पूर्णपणे सामाजिक आहे " (पृष्ठ १९४). सामाजिक याचा जो अर्थ आज आपण घेतो किंवा जो पेंडशांना अभिप्रेत आहे, तो एकनाथांच्या मनात होता असे मानण्यास काही आधार नाही. सामाजिक हा शब्ददेखील त्यांच्या वाङ्मयात कोठे आला आहे का हे शोधून पाहावे लागेल, तोही बहुधा सहजपणे आढळणार नाही. स्मृतींना लोक धार्मिक ग्रंथ म्हणतात पण वडिलार्जित संपत्तीची वाटणी कशी करावी यांसारखे विषय त्यांत आले असल्यामुळे त्या सामाजिक मानल्या जातात, असे पेंडसे म्हणतात (पृष्ठ १९५); त्यांचे हे म्हणणे बरोबर आहे, पण तोच न्याय संतवाङ्मयाला लावावयाचा असेल तर ऐहिक जीवनाशी संबद्ध असा विचार त्यात आला आहे असे दाखवावयास हवे. पारलौकिक कल्याणाशिवाय खरे ऐहिक कल्याण होत नाही किंवा पारलौकिक कल्याणात ऐहिक कल्याण आपोआप येते, एवढे म्हणून पुरेसे होणार नाही.

भक्ती आणि मानवी समता

भागवतधर्मातील भक्ती समाजसंबद्ध आहे एवढेच पेंडशांचे म्हणणे नाही, तर तीमध्ये मानवी समतेचाही विचार आला आहे असे ते म्हणतात. भगवान श्रीकृष्णाने मानवी समतेचा, माणुसकीचा धर्म शिकविला असे पेंडशांनी म्हटले आहे. श्रीकृष्णाची शिकवण मानवाचे अंतिम कल्याण साधणारी होती व त्या व्यापक शिकवणुकीत माणुसकी आपोआप येते असे कोणी म्हटले, तर त्यावर लगेच आक्षेप घेतला पाहिजे असे नाही. पण अध्यात्मदृष्ट्या सर्वांभूती एक आत्मा मानणे आणि ऐहिक दृष्टीने मानवी समता सांगणे या दोन गोष्टी मूलतः भिन्न आहेत आणि त्यांची गल्लत होता कामा नये. नेमकेपणाने बोलावयाचे असेल तर ऐहिक पातळीवरील मानवी समता किंवा माणुसकी हे विषय श्रीकृष्णापुढे नव्हतेच. अध्यात्मदृष्ट्या मानवजीवनाचे असलेले स्वरूप किंवा मानवाचे शाश्वत कल्याण असे विषय त्याच्यापुढे होते. या समतेच्या संदर्भातच, भक्तिमार्गाची हेळसांड करणारे जे वर्णातील अग्रणी ब्राह्मण त्यांच्याहून " श्वपच श्रेष्ठ मानी । जो भगवद्भजनी प्रेमळ ॥ " असे एकनाथांनी म्हटले असल्याचा उल्लेख पेंडशांनी केला आहे (पृष्ठ २०१). पण हा मानवी समता सांगण्याचा भाग नसून भक्तीचा महिमा वर्णन करण्याचा प्रकार आहे. एकनाथांचा येथील रोख

सामाजिक विचार मांडण्याचा आहे असे मानता येत नाही. " ते जरी वर्णांमाजी अग्रणी । " असे एकनाथांनी अशा ब्राह्मणांच्या बाबतीत म्हटल्याचा उल्लेख पेंडशांनीच केला आहे. भक्ती करो वा न करो, ब्राह्मण व श्वपच हे सारखेच आहेत; असे म्हटले तर तो विचार सामाजिक म्हणता येईल. ही समता ईश्वरभक्तिनिरपेक्ष असावी लागेल. एकनाथांच्या मनात असा विचार होता असे दिसत नाही आणि त्याबद्दल त्यांना दोष देण्याचेही कारण नाही. तो काळच तसा होता व त्यांच्या मनावरील संस्कारही निराळे होते असे आपण म्हणावे आणि तसे असूनही त्यांनी कोठे कोठे जन्मापेक्षा गुणांना महत्त्व देण्याचा विचार मांडला आहे त्यातील सापेक्ष उदारतेची नोंद करावी.

पेंडसे तसे करीत नाहीत, तर आपल्याला अभिप्रेत असलेले विचार एकनाथांच्या टीकेत आले आहेत असे दाखविण्याचा प्रयत्न ते करतात. " सर्व भूतांत भगवंत पाहणारा भक्तिमार्ग " असे न म्हणता " सर्व भूतांत भगवंत पाहण्यास शिकविणारा हा समतेचा व प्रेमाचा भक्तिमार्ग " असे वर्णन ते करितात (पृष्ठ २०२). सर्वांच्या अन्तर्यामी परमात्मा असताना " तेथे पराचा जो द्वेष करी " असे मुळात असताना, पेंडसे आपल्या विवेचनात " इतरांचा द्वेष करणे किंवा तुच्छ समजणे " अशी भर घालतात. त्याहीपुढे जाऊन " जन्मजात श्रेष्ठ-कनिष्ठतेच्या मूर्खपणाच्या समजुतींनी इतरांना कनिष्ठ, तुच्छ व अस्पृश्य समजणाऱ्या समाजाला नाथांच्या भक्तिमार्गाची ही शिकवण आहे " असे म्हणताना (पृष्ठ २०२), त्यात 'तुच्छ' यापुढे 'अस्पृश्य' हा शब्दही पेंडसे घालतात. मुळात फक्त द्वेषाचा उल्लेख आहे, तुच्छ मानण्याचा नाही व अस्पृश्य मानण्याचा तर नाहीच. एकनाथांचा उद्गार आजच्या काळाला लावून दाखविण्याच्या दृष्टीने ह्यात अयोग्य काही नाही, पण हे सारे त्यांच्या मनात होते असा आभास उत्पन्न होणे हे एकनाथांचे विचार यथार्थपणे समजून घेण्याच्या दृष्टीने बरोबर नाही.

अस्पृश्यांना कणवेने वागवल्याच्या काही आख्यायिका एकनाथांच्या चरित्रात आहेत आणि ते अस्पृश्यता मानीतच नव्हते असे सिद्ध करता आले तर त्यासारखी अभिमानाची गोष्ट नाही. पण त्या आख्यायिकांना पोषक असा काही ठाम व स्पष्ट विचार त्यांच्या ग्रंथांत आढळतो का म्हणून पाहू गेले तर मनाची काहीशी निराशा होते. आध्यात्मिक रूपक म्हणून लिहिलेल्या 'जोहार'-सारख्या एखाद्या अभंगामधून महाराच्या जीवनात किती कष्ट असतात त्याचे वर्णन येणे (पृष्ठ २२८-२९) किंवा 'ब्रह्मपुरीचे ब्राह्मण'-सारख्या स्फुट रचनेमध्ये सोवळेओवळे व विटाळ न मानण्याचा उल्लेख येणे (पृष्ठ २५२) हे सामाजिक पातळीवरून अस्पृश्यताविरोधी विचार व्यक्त करण्याच्या दृष्टीने पुरेसे नाही. पण ही निराशा पत्करली पाहिजे. " तेथे पराचा जो द्वेष करी ।" एवढा उल्लेख आल्यावर त्याच्यापुढे तुच्छ व अस्पृश्य हे शब्द गृहीत धरणे व तसा एकूण अर्थ मानणे हा त्या निराशेवरील तोडगा होऊ शकत नाही.

ब्रह्मज्ञानाची व्याख्याच बदलली

केवळ भक्तीच्या संदर्भातच पेंडसे यांची ही सामाजिक दृष्टी येते असे नाही. "समाजातील स्वार्थमूलक दोषांचे निवारण करून सामाजिक ऐक्य व आनंद निर्माण करणारे ब्रह्मज्ञान मिळविण्याचा अधिकार, विषयांविषयी वैराग्य आणि परमार्थाविषयी आवड उत्पन्न झालेल्या यच्चयावत सर्व लोकांना आहे," असा एक उद्‌गार या प्रकरणाच्या अखेरीस पेंडशांनी काढला आहे (पृष्ठ २०९). येथे जणू त्यांनी ब्रह्मज्ञानाची व्याख्याच बदलून टाकली आहे. ब्रह्मज्ञान म्हणजे आत्मस्वरूपाचे किंवा ईश्वरस्वरूपाचे ज्ञान अशी सर्व आध्यात्मिक ग्रंथांतील कल्पना आहे. ब्रह्मज्ञान ते की जे मोक्ष प्राप्त करून देते. 'सामाजिक ऐक्य व आनंद निर्माण करणे' हा विचार ब्रह्मज्ञानाच्या पातळीवर शिल्लक उरत नाही. पेंडशांना मात्र तो अभिप्रेत आहे असे दिसते व तो ब्रह्मज्ञानात अन्तर्भूत असतो असे त्यांचे येथील मत दिसते.

ब्रह्मज्ञानाची व मोक्षमार्गाची वाटचाल त्या त्या व्यक्तीने एकाकीच करावयाची असते, एखाद्या व्यक्तीच्या आध्यात्मिक उन्नतीमधून भोवतालच्या समाजाचे ऐहिक दृष्टीनेही काही बरे झाले तर तो केवळ आनुषंगिक परिणाम मानावा लागेल, त्या दोहोंचा नित्य व आवश्यक संबंध जोडता येणार नाही. पारलौकिक मोक्षाकडे नेणारी आध्यात्मिकता व ऐहिक जीवनाशी निगडित असलेली सामाजिकता ही दोन्ही एकरूप करून टाकली, म्हणजे संतांची निखळ आध्यात्मिक शिकवणही सामाजिक म्हणता येते आणि अहिंसादयाशांती अशा गुणांच्या त्यांनी केलेल्या पुरस्काराच्या आधारे ते समाजसन्मुख होते असा व्यापक सिद्धान्त करणे शक्य होते. प्रस्तुत प्रकरणाचा समारोप करताना पेंडशांनी तेच केले आहे. "समाजातील दुर्गुण, दुष्टपणा, दंभ, ढोंग, विषमता, स्वार्थ, द्वेष, मत्सर इत्यादी दोषांवर कडक टीका करून जाति-वर्ण-विद्या-निर्विशेष मानवी समता आणि सदयता इत्यादी सामाजिक सद्‌गुणांचा जोरदार पुरस्कार करणारा आणि संपूर्ण समाजाला एका उच्च पातळीवर नेऊ पाहणारा संतांचा भागवतधर्म आणि भक्तिमार्ग समाजपराङ्‌मुख नसून पूर्णपणे समाजसन्मुख आहे हे या विवेचनावरून लक्षात येईल," असे त्यांनी म्हटले आहे (पृष्ठ २१०).

संत आणि राजकीय पारतंत्र्याची जाणीव

संतांनी समाजाला मोक्षाचा सुलभ भक्तिमार्ग सांगितला किंवा संस्कृतमधील ब्रह्मविद्या त्यांनी मराठीत आणली या मर्यादित अर्थाने त्यांना समाजसन्मुख म्हणता येईल. पण त्यांनी ऐहिक जीवनविषयक व्यापक समाजसन्मुखता पत्करलेली होती असे म्हणता येत नाही, ती त्यांच्या मनातही नव्हती. तशी ती असती तर महाराष्ट्राचा एकंदर इतिहास कितीतरी वेगळा झाला असता. चौदाव्या शतकापासून सुमारे साडेतीनशे वर्षांचा काळ महाराष्ट्राला पारतंत्र्याचा गेला. या राजकीय पारतंत्र्याची जाणीव संतांना होती असे पेंडशांनी म्हटले आहे. "सामाजिक दोषांमुळे पारतंत्र्य येते. हे दोष नष्ट करून

खऱ्या माणुसकीच्या धर्माची प्रतिष्ठापना केल्याशिवाय व श्रेष्ठ ध्येयाकरिता त्याग करण्याची आणि जिवावर उदार होऊन लढण्याची प्रवृत्ती निर्माण केल्याशिवाय पारतंत्र्य नष्ट होणे शक्य नसते. म्हणून संतांनी पारतंत्र्याच्या मूळ कारणालाच हात घातला," त्यासाठी त्यांनी भागवतधर्माचा प्रचार केला, "समाजाच्या शुद्धीकरणाच्या या महान कार्याकरिता नाथांनी आपले संपूर्ण जीवन वेचले," असे पेंडशांनी म्हटले आहे (पृष्ठे २२४–२५). संतांच्या कार्याबद्दलचे हे विधान कसे मान्य करावयाचे ? एक रामदासांचा अपवाद सोडला तर पारतंत्र्याची काही खंत धरणारे आणि स्वातंत्र्या-बद्दल आनंद व्यक्त करणारे उद्गार कोणाही संताच्या वाङ्मयात आढळत नाहीत.

एकनाथांना पारतंत्र्याची जाणीव होती असे मानावयाचे असेल, तर त्यांचे गुरू जनार्दनस्वामी यवनांची सेवा करीत होते ही गोष्ट सहजासहजी दृष्टीआड करता येणार नाही. मराठ्यांच्या भावी स्वराज्याला पोषक अशी पार्श्वभूमी नाथांनी आयुष्य-भर खपून तयार केली, असे पेंडसे ग्रंथाच्या प्रारंभी म्हणतात (पृष्ठ ८). नाथांच्या कार्यामुळे स्वधर्माविषयीचे प्रेम समाजामध्ये जागृत राहण्यास साहाय्य झाले यात संशय नाही, पण त्यामुळे स्वराज्यास पोषक असे काही वातावरण निर्माण झाले असेल तर तो केवळ एक अप्रत्यक्ष आणि आनुषंगिक असा परिणाम होय. नाथांचा तसा जाणीवपूर्वक प्रयत्न होता असे त्यांच्या भागवतटीकेवरून तरी दिसत नाही. महाराष्ट्रा-तील संतांनी सांगितलेला भागवतधर्म केवळ भक्तीतच रममाण होणारा किंवा पार-लौकिकाचा विचार करणारा नाही, तर तो कर्मयोगपर असून ऐहिक व सामाजिक कर्तव्याची प्रेरणा देणारा आहे, "मानवी समतेचा पुरस्कार करणारा आहे" (पृष्ठ २५१); हे पेंडसे यांच्या प्रतिपादनाचे मुख्य सूत्र आहे. या त्यांच्या प्रतिपाद्याशी थोडासा मतभेद दर्शवून असे म्हणावेसे वाटते की, संतवाङ्मयातील समाजसन्मुखताही मोक्षाचा सुलभ मार्ग दाखविणारी म्हणजे पारलौकिक क्षेत्रामधील व आध्यात्मिक पातळीवरील आहे. ऐहिक वा सामाजिक कर्तव्यांची प्रेरणा संत देऊ पाहात होते असे त्यांच्या वाङ्मयावरून निर्विवादपणे प्रस्थापित होत नाही आणि तसा काही भाग कोठे आढळलाच तर तो तुलनेने अतिशय अल्प व केवळ आनुषंगिक असा आहे. पेंडसे यांच्या प्रतिपादनातील मुख्य सूत्राशी असलेला एवढा मतभेद व्यक्त केल्यावर एकनाथांच्या भागवतधर्माचे जे दर्शन त्यांनी या ग्रंथात घडविले आहे ते कोणालाही मान्य व्हावे असे आहे, असे म्हणता येते.

काही किरकोळ गोष्टी

काही किरकोळ गोष्टींचा जाताजाता उल्लेख करावासा वाटतो. सूफी संतांनी दशावतारांबाबत काही प्रवाद उठवले होते व ते दूर करण्यासाठी नाथांनी मुद्दाम 'आडकथा' सांगून जनार्दनस्वामींचे गुरू दत्त होते असे एकादशस्कंधटीकेत स्पष्ट केले, असे पेंडशांनी म्हटले आहे (पृष्ठ ६). सूफी संतांविषयी इतकी माहिती त्या काळाचा विचार करता नाथांना असू शकेल का असे मनात येऊन जाते. सर्वत्र एक

परब्रह्म भरून राहिलेले असताना जीवाला मायेमुळे द्वैत भासते हा विषय स्पष्ट करीत असताना, " हा मायावी संसार ईश्वराचे दीर्घ स्वप्न आहे आणि झोपेत होणारे भान हे जीवाचे स्वप्न आहे " असे पेंडसे वर्णन करतात (पृष्ठ ६८). ज्ञानस्वरूप, विद्योपाधियुक्त अशा ईश्वराला स्वप्न कसे पडेल ? जीवाच्या संदर्भातील ' झोपेत होणारे भान ' ही येथील शब्दयोजना संदिग्ध वाटते. " मायावाद कर्मयोगाला विरोधी नसून उलट निरासक्तीला उपकारक आहे " असे ज्ञानेश्वरांपासून टिळकांपर्यंत सर्वांना वाटले आणि म्हणून त्यांनी त्याचा स्वीकार केला, असे पेंडसे म्हणतात (पृष्ठ ७५). कर्मयोगातील निष्कामबुद्धीला मायावाद पोषक होऊ शकेल, पण मायावाद मानला तर या मिथ्या संसारातील व्यवहारात लक्ष का घालावे आणि अमुक एक कर्म करण्याचा आग्रह का धरावा असा प्रश्न उभा राहतो. त्याचे समाधानकारक उत्तर मायावादाने मिळत नाही आणि मग मायावाद कर्मयोगाला उपकारक कसा ते ध्यानात येत नाही.

भक्तीच्या गौण प्रकारांत सूर्याच्या उपासनेचा उल्लेख भागवतात केला आहे. नाथांच्या घरात सूर्योपासना असल्याने ते या उपासनेचे वर्णन विस्ताराने करतात, असे पेंडसे म्हणतात ते ठीक आहे. पण त्यानंतर " भागवतधर्म हा वैदिक सूर्योपासनेतून निघालेला धर्म आहे " याची आठवण याद्वारा नाथ करून देत आहेत, असे पेंडशांनी म्हटले आहे (पृष्ठ ८६). असे विधान करण्यासाठी आवश्यक ती ऐतिहासिक दृष्टी नाथांच्या ठिकाणी असेल का याबद्दल शंका वाटते. ग्राम्य स्त्रियांबरोबर कुलीन व सात्त्विक स्त्रियांचीही केलेली निंदा किंवा रासक्रीडेची वर्णने ही भागवताची गालबोटे आहेत, ही गालबोटे दूर करण्याच्या दृष्टीने एकनाथांनी आपल्या टीकेत काही प्रयत्न केल्याचे आढळत नाही; किंबहुना कुलीन स्त्रियांची अशी निंदा नाथांनी करावयास नको होती व रासक्रीडेचे " हे अप्रस्तुत व अश्लीलतेकडे झुकणारे वर्णन नाथांनी करावयास नको होते " असे आपले मत पेंडशांना नमूद करावे लागले आहे (पृष्ठे १७०, १७५). नाथांचे गुरुस्तवन प्रमाणाबाहेर गेले आहे, रामनाम न घेणाऱ्यांची किंवा श्रीकृष्णाविना अन्य देवतांचे भजन करणाऱ्याची निंदा त्यांनी करावयास नको होती, असाही अभिप्राय पेंडशांनी व्यक्त केलेला आहे (पृष्ठे १७६–१७७).

पेंडशांची ही मते मान्य होण्यासारखीच आहेत. पण पारमार्थिक भूमिका बाजूला ठेवून निखळ बुद्धिवादी दृष्टीने विचार केला तरच अशा प्रकारची गालबोटे ध्यानात येऊ शकतात. एकनाथांची भूमिका पारमार्थिक व श्रद्धायुक्त असल्यामुळे त्यांच्या ध्यानात या गोष्टी येऊ शकल्या नाहीत किंवा आल्या असल्या तरी त्या त्यांना बोचल्या नाहीत, असे म्हणावेसे वाटते. " परदेशी जाहला होता वेदान्त । त्यास सहाय झाला गीतार्थ । " असे गीतेबद्दल एकनाथांनी म्हटल्याचा उल्लेख करून पुढे पेंडसे लिहितात की, वेदान्त परदेशी झाला होता म्हणजे " लोकांचा व वेदान्ताचा संबंध सुटला होता. " गीतेतील कर्मयोगाने वेदान्ताला लोकांत आणले, लोकसेवेला लावले आणि " लोकसेवा हीच भगवद्‌भक्ती, भगवत्सेवा " आहे असे सांगितले (पृष्ठ १४९). परदेशी झालेल्या वेदान्तास गीतार्थ सहायकारी झाला एवढाच एकनाथांचा मूळचा

उद्‌गार आहे, त्यावर लोकसेवा हीच भगवत्सेवा येथवर पेंडसे जातात. गीतेने कर्माचा पुरस्कार केला व भक्तीचा उपदेश केला हे खरे. पण गीतेंतील भक्तीची कल्पना लोकसेवा हीच भगवत्सेवा येथवर पोचते असे म्हणता येत नाही. याचा अर्थ गीतेने लोकसेवेला विरोध केला आहे असा नाही. पण एखाद्या गोष्टीला विरोध केलेला नसणे व तीबाबत ठाम उपदेश केलेला असणे या दोहोंत फरक आहे.

गाढ व्यासंग, आकर्षक शैली

'भागवतोत्तम संत एकनाथ' या ग्रंथामुळे मराठीतील एकनाथविषयक वाङ्मया-मध्ये एक बहुमोल अशी भर पडली आहे. पेंडसे यांच्या ग्रंथलेखनामागे त्यांचा जवळ-जवळ चाळीसपंचेचाळीस वर्षांचा अभ्यास आणि चिंतन उभे आहे. त्यांच्या गाढ व्यासंगाला तितक्याच आकर्षक शैलीची जोड मिळालेली आहे. एक शैलीकार लेखक म्हणून आज ते महाराष्ट्रात ख्यातनाम आहेत. विषयप्रतिपादनाची त्यांची सरणी सर्वत्र सुबोध व प्रवाही आहे. त्यांची भाषा प्रौढ व अर्थगंभीर आहे. क्वचित ती काव्यात्म-तेच्या पातळीवर पोचते तेव्हा तिच्या रमणीयतेत मोठीच भर पडते. विवेचनाचा ठाशीवपणा आणि आविष्कारातील सौन्दर्य यांचा असा मनोज्ञ संगम फार क्वचित आढळून येतो. संतवाङ्मयाबद्दल पेंडसे यांना असलेला विशेष जिव्हाळा त्याच्या लेखनात सर्वत्र उमटतो. वृत्तीने ते समाजमनस्क आहेत. समाजाकडे व त्याच्या समोर उभ्या असलेल्या समस्यांकडे पाठ फिरवून आपल्या अभ्यासाच्या खोलीत दार बंद करून बसावे व केवळ चिंतनात रमून जावे, अशी त्याच्या मनाची प्रवृत्ती नाही. हा समाज मार्गी लागला पाहिजे, त्याच्या जीवनात आनंद व साफल्य ही उत्पन्न झाली पाहिजेत, अशी एक तळमळ त्यांच्या अंतःकरणात आहे.

पेंडसे यांच्या ठिकाणी अगदी बालवयामध्ये देशभक्तीची ऊर्मी प्रकट झाली आणि आपले पुढचे सारे जीवन त्यांनी त्या ऊर्मीच्या प्रकाशातच घालवले. निस्वार्थ ध्येय-वादाची ती प्रेरणा त्यांच्या साऱ्या लेखनाच्या मागे सातत्याने उभी आहे. आज त्यांनी पंचाहत्तराव्या वर्षात पदार्पण केले आहे आणि तरी अध्ययन व ग्रंथलेखन यांविषयीचा त्यांचा उत्साह तरुणांना लाजवील असा आहे. महाराष्ट्रातील संतांच्या विचारांचा मागोवा घेण्याचे हे कार्य त्यांनी निष्ठेने चालवले आहे, ही गोष्ट त्यांना अतिशय गौरवास्पद आहे. या सर्वांचा परिणाम वाचकांच्या मनावर झाल्याशिवाय राहील हे कसे शक्य आहे? त्यांनी काढलेल्या निष्कर्षांबाबत काही थोडासा मतभेद व्यक्त करावा लागला, तरी त्यांच्या ग्रंथांतील गुणवत्तेचा ठसा मनावर उमटल्याशिवाय राहत नाही.

निष्काम कर्मप्रधान भागवतधर्म

ज्ञानदेव आणि नामदेव या दोन संतांच्या विचारांचा आढावा घेणारा पेंडसे यांचा ग्रंथ याआधी प्रसिद्ध झाला आहे. ज्ञानदेव, नामदेव आणि एकनाथ यांच्या वाङ्मयात

व्यक्त झालेल्या विचारांचे धागे केवळ भगवद्गीता किंवा भागवत यांच्यापाशीच न ठेवता ते वैदिक कालापर्यंत नेऊन भिडवण्याचा प्रयत्न पेंडसे करतात, तेव्हा त्यांच्या प्रयत्नाचा आवाका केवढा मोठा आहे ते ध्यानात येते. तीन साडेतीन हजार वर्षांच्या अवधीत विचारांचा जो एक प्रवास या देशात दिसतो, त्यामध्ये भागवतधर्माचा धागा सुसूत्रपणे कसा आढळतो ते विशद करून सांगणे हा पेंडसे यांचा प्रमुख हेतू आहे. त्यांच्या मते हा भागवतधर्म प्रवृत्तिपर आहे. तो केवळ निवृत्तीवर आधारलेला भक्तिमार्ग नाही, तर ज्ञान व कर्म यांची जोड असलेला आहे. किंबहुना या भागवतधर्माला अभिप्रेत असलेली भक्ती ही ज्ञानाप्रमाणेच कर्माशी अतूटपणे जोडलेली आहे, असा पेंडसे यांचा ठाम सिद्धान्त आहे. निःश्रेयसाबरोबर अभ्युदयाची, म्हणजेच पारलौकिकाबरोबर ऐहिकाची चिंता वाहणारा असा हा भागवतधर्म आहे, अशी त्यांची धारणा आहे.

पेंडसे यांच्या या विचारांवर लोकमान्य टिळकांनी मांडलेल्या प्रवृत्तिपर भागवतधर्माच्या कल्पनेची गाढ छाया आहे, हे सहज ध्यानात येण्यासारखे आहे. ज्ञान आणि कर्म या दोहोंची सांगड घालणारा अध्यात्माधिष्ठित विचार मांडण्यासाठी लोकमान्यांनी गीतारहस्य हा ग्रंथ लिहिला आणि एकूण धर्मचिंतनालाच एक वेगळी दिशा देण्याचा फार मोठा प्रयत्न केला. भागवतधर्मविषयक प्रस्तुत ग्रंथमाला लिहिताना पेंडसे यांनी महाराष्ट्रातील संतवाङ्मयापुरता तोच हेतू डोळ्यांसमोर ठेवलेला आहे. या प्रवृत्तिपर, कर्मपरायण, समाजोन्मुख अशा भागवतधर्माचा प्रपंच संतांनी आपल्या ग्रंथांमध्ये जाणीवपूर्वक मांडलेला आहे, असे दाखवण्याचा त्यांचा प्रयत्न आहे. संन्यासपर विचारप्रणाली बाजूला ठेवून ज्ञानोत्तर निष्काम कर्म मांडून दाखवताना व त्याची अध्यात्माशी सांगड घालताना टिळकांना ज्या अडचणी आल्या, त्याच पेंडशांनाही या प्रयत्नात याव्यात हे क्रमप्राप्त होते. संतांच्या वाङ्मयात ऐहिक पातळीवरील समाजसन्मुखताही आढळून येते, या विचाराने पेंडसे केवळ भारले गेलेले आहेत हे ज्ञानदेव, नामदेव व एकनाथ यांवरील त्यांच्या लेखनात पदोपदी जाणवते. हे त्यांचे ग्रंथलेखन यापुढेही चालू राहावयाचे आहे. तुकारामांच्या अभंगांत या समाजोन्मुखतेचा एक वेगळा पैलू दाखवण्याची संधी त्यांना प्राप्त होईल आणि अखेर समर्थ रामदासांवर लिहिताना त्या ऐहिक समाजमनस्कतेचे विवरण त्यांना विशेष भरदारपणाने करता येईल असा विश्वास आहे.

* *

रामदास : वाङ्मय आणि कार्य

प्रा. न. र. फाटक

****

१

न. र. फाटक यांचे समर्थदर्शन

****

प्रा. न. र. फाटक यांच्या "रामदास : वाङ्मय आणि कार्य" या ग्रंथाची पहिली आवृत्ती इ. स. १९५३-मध्ये प्रसिद्ध झाली. त्यानंतर सोळा वर्षांनी त्या ग्रंथाची ही दुसरी आवृत्ती त्यांनी प्रसिद्ध केली आहे. प्रा. श्री. पु. भागवत यांनी केलेल्या सूचनेवरून या आवृत्तीमध्ये 'संप्रदाय' आणि 'संतकार्यांची सफलता' अशी दोन नवी प्रकरणे प्रा. फाटक यांनी ग्रंथाच्या अखेरीस जोडली आहेत. त्याशिवाय आधीच्या प्रकरणांमध्ये अधूनमधून काही भाग त्यांनी नवीन घातला आहे. समर्थांच्या वाङ्मयाबरोबर त्यांच्या कार्याचा परामर्श घेताना त्यांच्या संप्रदायाचाही विचार केला पाहिजे म्हणून 'संप्रदाय' हे प्रकरण घातले आहे, तर पूर्वीच्या ज्ञानेश्वरविषयक पुस्तकामध्ये संतपुरुषांच्या कार्यासंबंधात जे विवेचन केले त्याची पूर्तता म्हणून या ग्रंथामध्ये 'संतकार्यांची सफलता' हे प्रकरण घातले आहे. या दोन नव्या प्रकरणांमुळे ग्रंथाच्या उपयुक्ततेत भर पडली आहे. ज्ञानेश्वर, एकनाथ व रामदास अशा तीन संतांच्या वाङ्मयाचे व कार्याचे समालोचन करणारे ग्रंथ फाटकांनी लिहिलेले आहेत. तेव्हा संतकार्याच्या विवेचनाचा प्रारंभ त्यांनी पहिल्या म्हणजे ज्ञानेश्वरांवरील ग्रंथात केला, हे सयुक्तिक आहे. पहिल्या आवृत्तीनंतरच्या पंधरा वर्षांत समर्थांच्या कार्याबद्दल पुष्कळ लेखन झाले असले तरी ज्याचा मुद्दाम विचार करावा असे महत्त्वाचे लेखन त्यात कोणतेच नाही, असे फाटकांनी प्रस्तावनेत म्हटले आहे. एवढ्या महत्त्वाच्या विषयावर पंधरा वर्षांच्या कालावधीत फाटकांना विचारात घ्यावेसे वाटावे असे नवे लेखन काहीही झाले नाही, ही गोष्ट प्रस्तुत विषयाच्या अभ्यासाच्या दृष्टीने फारशी स्पृहणीय नाही असे कोणाच्याही मनात आल्याशिवाय राहणार नाही. प्रथमावृत्तीच्या वेळी केलेल्या लेखना-

---

रामदास : वाङ्मय आणि कार्य : न. र. फाटक
मौज प्रकाशन गृह, (द्वितीयावृत्ती) १९७०, मुंबई ४, रु. २५.००

मध्ये फाटकांना काहीही बदल करावा लागला नाही. यावरून अभ्यासान्ती व विचारान्ती त्यांची जी मते पंधरासोळा वर्षांपूर्वी झाली होती तीच दृढ आहेत हेही स्पष्ट आहे.

समर्थ कृष्णातीरी का आले?

ग्रंथाचे नाव 'रामदास : वाङ्मय आणि कार्य' असे आहे. वाङ्मय आणि कार्य यांच्या पुढील विवेचनाची पार्श्वभूमी म्हणून 'जीवनकथा' या पहिल्या प्रकरणात समर्थांच्या चरित्रातील महत्त्वाच्या गोष्टी फाटकांनी अगदी थोडक्यात सांगितल्या आहेत. जांब येथे घालवलेले बारा वर्षांचे बालपण, नाशिकला केलेले बारा वर्षांचे पुरश्चरण व त्यानंतर बारा वर्षे तीर्थयात्रा असा स्थूल मानाने समर्थांच्या आयुष्याचा पूर्वार्ध आहे. या पूर्वार्धाच्या अखेरीस ते कृष्णातीरी आले आणि त्यानंतर आयुष्याच्या अखेरीपर्यंत म्हणजे जवळजवळ छत्तीस वर्षे ते कृष्णातीरीच राहिले. समर्थ मूळचे मराठवाड्यातील, पुरश्चरणाच्या निमित्ताने बारा वर्षे त्यांचे वास्तव्य नाशिकला घडलेले, असे असताना तो पूर्वपरिचयाचा प्रदेश सोडून ते कृष्णातीरी का आले, असा प्रश्न त्यांचे चरित्र पाहणाऱ्याच्या डोळयांपुढे स्वाभाविकपणे उभा राहतो. या प्रश्नाचे उत्तर देण्याचा प्रयत्न फाटकांनी केला आहे. "एका झाडाच्या सावलीत ज्याप्रमाणे दुसरे झाड वाढत नाही त्याप्रमाणे सलगीच्या वातावरणात एखाद्याने डोके वर काढण्याचे मनात आणल्यास ते साधत नाही" आणि म्हणून थोरले बंधू जेथे राहात होते ते जांब हे आपले गाव सोडून समर्थ दूर कृष्णातटाकी आले, असा फाटकांनी केलेला याबाबतचा उलगडा आहे (पृष्ठ ३).

समर्थ कृष्णातीरी आले तेव्हा बारा वर्षे एका स्थळी राहून केलेले पुरश्चरण व बारा वर्षे सारा देश पायातळी घालून केलेली तीर्थयात्रा एवढी तपश्चर्या त्यांच्या पाठीशी होती. संसाराच्या पाशात गुंतण्याचा विचार त्यांच्या मनात नव्हता. सर्वसामान्य प्रापंचिक पुरुषाच्या मनात असणारी कोणतीच सांसारिक आकांक्षा त्यांच्या चित्तात असण्याचा संभव नाही. अशा स्थितीत आपल्या जन्मग्रामापासून दूर जाण्याचा निर्णय घेताना केवळ भावापासून लांब जाण्याचा विचार त्यांच्या मनात असावा, त्याचे कारण त्यांच्या मनात 'डोके वर काढण्याचे' असावे आणि हे भावाच्या सान्निध्यात राहिल्याने साधले नसते असे त्यांना वाटले असावे; हे पत्करणे फार कठीण वाटते. समर्थांच्या थोरल्या बंधूंचे कर्तृत्व त्यांना झाकळून टाकण्याइतके मोठे होते असे मानण्यास काही आधार नाही. याच ग्रंथात पुढे एके ठिकाणी या ज्येष्ठ बंधूबद्दल फाटक लिहितात, "समर्थांच्या कीर्तीने गंगाधरस्वामींचे नाव उजळून त्यास श्रेष्ठ या पदवीस चढविले. जन्माने ते ज्येष्ठ होतेच. समर्थांसारखा कर्तृत्वशाली बंधू न लाभता तर त्यांनी ग्रंथरचना केली असती की नाही, व केली असती तर ती लोकांसमोर आली असती की नाही, हा प्रश्नच आहे" (पृष्ठ ३७४). —

धाकुटा भाग्यास चढला । तरी तुच्छ करिती त्याला ।
याकारणे सलगीच्या लोकांला । दुरी धरावे ॥ दासबोध १५.३.१२

असा एक आधार फाटक आपल्या म्हणण्यास देतात, पण दासबोधासारख्या विस्तृत ग्रंथात अन्य विषयाचे विवेचन करीत असताना सहज लिहिली गेलेली एखादी ओवी घेऊन, तिच्या आधारे आपल्या आयुष्यातील एखादा महत्त्वाचा निर्णय घेताना समर्थांनी कोणता विचार केला असेल ते ठरवणे योग्य वाटत नाही.

'सरकारातील वजनाचा परोपकार'

कृष्णातीरी आल्यावर समर्थांनी अकरा मारुतींची स्थापना केली. रामाची भेट मारुतीच्या मध्यस्थीने साधते असा नियम रामोपासकांच्या चरित्रात आढळतो असे प्रथम म्हणून, हे मारुतीच्या मध्यस्थीचे ऋण फेडण्याची सुरुवात समर्थांनी कृष्णातीरी आल्यावर केली आणि वेगवेगळ्या गावी अकरा मारुतींची स्थापना केली; असे त्याबाबत फाटकांनी म्हटले आहे. यावर काही प्रश्न मनात उत्पन्न होतात. हे ऋण फेडण्यासाठी कृष्णातीरी येईतो समर्थ का थांबले ? रामदर्शन झाल्यावर लागलीच म्हणजे तीर्थयात्रेस जाण्याच्या आधीच या ऋणातून मुक्त होण्याचा प्रयत्न त्यांनी का केला नाही ? अकरा मारुतींची स्थापना केल्यावर आणि फाटक वर्णन करतात त्या-प्रमाणे "या देवकार्यावर चाफळास रामाची स्थापना करून कळस" चढविल्यावर (पृष्ठ ७) मग पुन्हा निरनिराळ्या मठांची स्थापना समर्थ का करीत राहिले आणि त्या मठांतून रामाची व मारुतीची प्रतिष्ठापना त्यांनी का केली ? पण या प्रश्नांचा केवळ निर्देश करणे पुरेसे आहे.

सरकारी अवकृपेच्या भोवऱ्यात अडकलेल्या एका वसुलीकामगाराची समर्थांनी सुटका केली, त्याचप्रमाणे मसूरच्या रामनवमीच्या उत्सवात रथाला आडवी येणारी फांदी तोडून टाकण्याविषयीचे बादशाही आज्ञापत्र समर्थांनी क्षणात झोळीतून काढून दाखविले, अशा दोन गोष्टी समर्थांच्या सांप्रदायिक चरित्रांतून आलेल्या आहेत. या गोष्टी समर्थांना कशा साधल्या असतील हे फाटकांनी स्पष्ट केले आहे. दासबोधात अधिकाऱ्यांकरिता प्रभू हा शब्द योजिलेला आहे हे प्रथम सांगून व त्यानंतर "कोणी येक तरी नायेक। त्यास भेटणे हा विवेक।", "याकारणे जो शहाणा। तेणे प्रभूसी भेटावें जाणा।" (६.१.२-७) या दासबोधातील ओव्या उद्धृत करून, "समर्थांनी मसूर-कऱ्हाडकडील भागात असणाऱ्या अंमलदारांच्या ओळखी साधल्या असणे व त्यांच्या बळावर" अशी कामे केली असणे सहज शक्य आहे, असे फाटकांनी म्हटले आहे (पृष्ठे १०-११). समर्थांनी सांगितलेल्या 'दीर्घसूचना' या गुणाशी त्यांच्या या योजकतेचा संबंध जोडता येतो असेही त्यांनी सुचविले आहे. सांप्रदायिक भाविकांनी वर्णिलेल्या 'चमत्काराचे हे साधे तात्पर्य' फाटकांनी सांगितले आहे.

केवळ सांप्रदायिक पद्धतीने लिहिलेल्या चरित्रांतील भाविकांनी वर्णिलेले चमत्कार, ते रामदासभक्तांनी श्रद्धेने सांगितले आहेत एवढ्यासाठी, खरे म्हणून मान्य करण्याचे आजच्या विज्ञाननिष्ठ काळात कारण नाही हे रास्तच आहे. पण फाटकांनी केलेले स्पष्टीकरण पत्करावयाचे असेल तर रथाला फांदी आडवी येते हे आधी माहीत असून

ती तोडून घेण्याची दीर्घसूचना समर्थांनी दाखविली नाही आणि तेथे मिरवणूक येऊन अडल्यावर मोठ्या नाट्यपूर्ण रीतीने आवश्यक ते बादशाही आज्ञापत्र आपल्या झोळी-तून काढून दाखवण्याचा बनाव त्यांनी केला असे मानावे लागते. सरकारी अधिकाऱ्यांच्या ओळखी साधून अशी परोपकाराची कामे समर्थ करीत असत हे फाटकांनी केलेले वर्णन वाचीत असताना, ब्रिटिश राजवटीच्या काळात इंग्रज अधिकाऱ्यांच्या ओळखीने नेमस्त पुढारी सार्वजनिक हिताची कामे करून घेत असत त्याची आठवण होते. "सामान्य साधुत्वाच्या परोपकारापेक्षा सरकारातील वजनाचा परोपकार लोकांना वेधून घेण्याच्या दृष्टीने अधिक प्रभावशाली ठरणारा असल्याचे निराळे विवेचन करायला नको," (पृष्ठ १०) असे फाटकांनी येथे जाता जाता म्हटलेले आहे.

फाटकांनी घेतलेला चरित्राचा आढावा

समर्थांच्या चरित्राचा सविस्तर विचार करणे हा फाटकांचा येथे हेतू नाही. केवळ पुढील विवेचनाची पार्श्वभूमी म्हणून हा चरित्राचा आढावा त्यांनी अगदी थोडक्यात घेतला आहे. पण हा आढावा ते अशा एका पद्धतीने घेतात की, समर्थांच्या कर्तृत्वाच्या बाजूला काही ना काही उणेपणा किंवा फिकेपणा यावा. त्यांच्या लिहिण्याचा किंवा वर्णनाचा एकूण रोखच तसा आहे असे वाटल्याशिवाय राहात नाही. काही एका ध्येयाचे वेड घेऊन घरातून लहानपणीच निघून गेलेला, स्वतःच्या बळावर नाना अडचणींशी झुंज घेत आपल्या व्यक्तिमत्त्वाची घडण करणारा आणि त्यानंतर स्वतःच्या जन्मग्रामापासून दूर जाऊन एक स्वतंत्र संप्रदाय व शिष्यपरंपरा उभी करणारा कर्तृत्वसंपन्न सत्पुरुष अशी समर्थांची प्रतिमा या छोट्या आढाव्यातून उभी राहात नाही. कदाचित ही प्रतिमा फाटकांना मान्य नसावी.

तसे म्हणावे तर अन्यत्र अनेक स्थळी त्यांनी समर्थांच्या थोरवीची व कर्तृत्वाची वाचक ठरावीत अशी विशेषणे योजिली आहेत. पण येथे मात्र जे काही जमेच्या बाजूला टाकण्याजोगे समर्थांच्या हातून घडले ते जणू काही एकूण परिस्थितीचा परिपाक म्हणून घडले, किंबहुना तसे घडावयाचेच होते, त्याला समर्थ केवळ निमित्तमात्र झाले, नहून समर्थांच्या विशेष प्रयत्नांमुळे काही घडले असे मानण्याचे कारण नाही; असा परिणाम उत्पन्न करण्यासारखी भाषा फाटक वापरतात हे या प्रकरणात अनेक स्थळी दिसून येते. हे सारे ते मोठ्या कुशलतेने करतात. एक उदाहरण जाता जाता देणे ठीक होईल. अकरा मारुतींची स्थापना करताना नव्या मूर्तींची प्रतिष्ठापना न करता मुसलमानांनी नदीत टाकून दिलेल्या मूर्तींची प्रतिष्ठापना करण्याकडे समर्थांचे लक्ष होते, हे फाटक सांगतात. पण यामुळे समर्थांच्या पदरी काही श्रेय पडेल अशा आशंकेने की काय, लगेच "त्या काळात मुसलमानांची राजवट हिंदूंच्या देवाधर्माला उठल्या-सुटल्या पायाखाली तुडवण्याइतकी बलाढ्य राहिलेली नव्हती," असे एक वाक्य ते लिहितात (पृष्ठ ७). समर्थ ही व्यक्ती व त्यांनी आपल्या आयुष्यात केलेले कार्य यांकडे पाहण्याची फाटकांची एक स्वतंत्र दृष्टी आहे, तिचा हा परिणाम आहे.

दासबोधाचा बहिरंग विचार

समर्थांनी पुष्कळ लेखन केलेले असले तरी त्यांच्या वाङ्मयाचा विचार करतानां ग्रंथराज दासबोधाला फाटकांनी सर्वाधिक प्राधान्य द्यावे हे स्वाभाविक आहे. या ग्रंथातील 'प्रदक्षिणा', 'संमार्जन' व 'अनुष्ठान' ही तीन प्रकरणे दासबोधाचा विचार करण्यासाठी खर्ची पडली आहेत. या तीन प्रकरणांची एकूण पृष्ठसंख्या दोनशेहून अधिक आहे, म्हणजे ग्रंथाचा जवळजवळ अर्धा भाग दासबोधाच्या परिशीलनाने व्यापलेला आहे. 'प्रदक्षिणा' या प्रकरणात दासबोधाच्या बहिरंगाचा विचार केला आहे म्हणून त्याला ते नाव दिले आहे, असे फाटकांनी म्हटले आहे. याच्या पुढच्या प्रकरणात दासबोधातील विचारांचा समासवार सविस्तर आढावा आहे आणि त्याच्या पुढच्या प्रकरणात समर्थांचे एकूण विचार एका क्रमबद्ध पद्धतीने संकलित करण्यात आले आहेत. या दोन प्रकरणांना 'संमार्जन' व 'अनुष्ठान' अशी जी नावे दिली आहेत त्यांची अन्वर्थकता एकदम ध्यानात येत नाही.

दासबोधाची रचना, त्याच्या लेखनाचे स्थल व काल, त्यातील समासांचे पौर्वापर्य यांविषयी अनेक मतमतांतरे आहेत. समास ६.४–मधील एक उल्लेख सोडल्यास दासबोधाच्या रचनाकालाबद्दल अन्य कोणतेही विश्वसनीय प्रमाण उपलब्ध होत नाही, तीच गोष्ट त्याच्या रचनास्थलाबद्दल आहे, त्यामुळे याबद्दल ठाम निर्णय करता येत नाही हे फाटकांचे म्हणणे पटण्यासारखे आहे. दासबोधाच्या रचनेतील शिथिलता, त्यातील पुनरुक्ती, पूर्वयोजनेचा अभाव, विषयांतरासारखे दोष, यांसंबंधी फाटकांनी काढलेले निष्कर्ष साधार आहेत. शं. श्री. देव आणि ल. रा. पांगारकर यांनी याबाबत मांडलेल्या मतांचे फाटकांनी सप्रमाण खंडन केले आहे. आठव्या दशकाअखेरपर्यंत ग्रंथाचा प्रवाह एकसारखा चालला आहे, त्यात कोठे पुनरुक्ती नाही, समासांचा व दशकांचाही अन्वय आहे, असे मत देव व पांगारकर यांनी मांडले आहे. ते स्वीकारता येत नाही हे फाटकांनी दासबोधातील प्रमाणांनी स्पष्ट केले आहे. दासबोधातील १८.६ या समासाचा संबंध देवांनी अफझलखानाच्या वधाशी जोडला आहे, पण असा निष्कर्ष काढण्यास पुरेसा आधार नाही हे फाटक दाखवून देतात.

दासबोधातील सातवा व आठवा दशक स्वतंत्र रीत्या रचले गेले असण्याची शक्यता आहे, त्याच्या आधीच्या दशकांबद्दल ठाम विधान करता येत नाही आणि नवव्या दशकापासून पुढची सारी रचना ही प्रसंगानुसार झाली असावी; असे मत फाटकांनी व्यक्त केले आहे आणि ते अमान्य होण्याचे कारण नाही. जेथे समासारंभी नमन असेल तो समास स्वतंत्र समजावा किंवा ज्या समासात समर्थांनी स्वतःचा नामनिर्देश केला असेल तो स्वतंत्र रीत्या रचला गेला असावा, हे फाटकांचे म्हणणे मान्य होण्यासारखे आहे; दासानुदास, रामदास, दास या उल्लेखानुसार समासांच्या रचनेचा कालक्रम उत्तरोत्तर मानता येण्यासारखा आहे, कारण त्या नावांत श्रोत्यांची भीड कमी होऊन समर्थांचा आत्मविश्वास वाढत गेल्याचे टप्पे आहेत, या फाटकांनी

केलेल्या अनुमानातील सूक्ष्मता विशेष ध्यानात येते. अर्थात या सर्वच निकषांचा उपयोग अतिशय सावधपणाने करावयास हवा. दासबोधातील कोणते समास स्वतंत्रपणे लिहिले गेले असावेत याबद्दलचे आपले मत फाटकांनी त्या त्या ठिकाणी सांगितले आहे. असे सारे स्वतंत्र समास बाजूला काढल्यावर दासबोधात सलग रचना किती शिल्लक राहील अशी एक जिज्ञासा यावरून सहज मनात उत्पन्न होते. फाटकांनी सुचवलेल्या स्वतंत्र रचनेविषयीच्या निकषांत आणखी भर घालता येण्यासारखी आहे. एकाच विषयाला वाहिलेले व तंतोतंत तेच विचार सांगणारे समास निरनिराळ्या वेळी व स्वतंत्रपणे लिहिले गेले असावेत किंवा विवेचनाच्या दृष्टीने ज्या समासांचा मागील वा पुढील समासाशी कोणताही धागा जुळत नाही अशा समासांची रचना स्वतंत्रपणे झाली असावी, असे म्हणता येण्यासारखे आहे.

दासबोधाचे एकूण वीस दशक आणि दोनशे समास आहेत. त्यांतील दशकांची व समासांची रचना विषयवारीने केली नसल्याने एवढ्या मोठ्या ग्रंथात कोणकोणते विषय आले आहेत, त्या विषयांबाबत समर्थांनी कोंणते विचार मांडले आहेत आणि कोणता विषय कोठे आला आहे, हे समजून घेणे सामान्य वाचकाला दुरापास्त आहे. 'संमार्जन' या प्रकरणात दासबोधाच्या सर्व समासांतील विवेचनाचा शक्य तो मुळाला धरून असा आढावा फाटकांनी दिला आहे आणि त्याचबरोबर त्या त्या समासात आलेल्या विषयासंबंधी समर्थांनी अन्य ग्रंथांमध्ये कोणते विचार व्यक्त केले आहेत किंवा तो विचार अन्यत्र कोठे आलेला आहे, ते फाटकांनी सांगितले आहे. दासबोधात एकूण कोणत्या विषयांचे काय विवेचन आलेले आहे हे जाणून घेण्याच्या दृष्टीने हा भाग उपयुक्त आहे. मूळ दासबोधात पुनरुक्ती फार असल्याने आणि ब्रह्म, माया, जीव, सृष्टीचे स्वरूप अशांसारखे काही विषय पुन्हा पुन्हा येत असल्याने हा आढावा काही स्थळी कंटाळवाणा होतो. पण त्याला काही उपाय नाही.

समर्थांवरील पूर्वसूरींचा प्रभाव

दासबोधात प्रामुख्याने भक्तियुक्त वेदान्ताची शिकवण आहे असा निष्कर्ष फाटकांनी 'संमार्जन' या प्रकरणाच्या अखेरीस काढला आहे. येथे भक्तिमार्ग विशद केला आहे असा उल्लेख समर्थांनी दासबोधाच्या प्रारंभीच केला आहे. नवविधा भक्तीच्या विवेचनाला त्यांनी स्वतंत्र दशक दिला आहे आणि अद्वैतवेदान्ताचे निरूपण तर ग्रंथात जागोजाग आहे. तेव्हा येथे भक्तियुक्त वेदान्ताची शिकवण आहे हे स्पष्ट आहे. ज्ञानेश्वरी, एकनाथी भागवत व रंगनाथ मोगरेकरकृत योगवासिष्ठसार या ग्रंथांचा प्रभाव समर्थांवर विशेष आहे, असे फाटक म्हणतात ते मात्र चिंत्य वाटते. समर्थ एक वर्षाचे असताना त्यांच्या वडिलांनी त्यांना एकनाथांच्या दर्शनास नेले होते ही आख्यायिका त्यामुळेच उत्पन्न झाली असावी, असा एक उल्लेख फाटकांनी केला आहे (पृष्ठ ६५). एकनाथांवर ज्ञानेश्वरांचा परिणाम झाला आहे हे सर्वश्रुत आहे, तेव्हा एकनाथांद्वारा ज्ञानेश्वरीचा परिणाम समर्थांवर झाला आहे असे म्हणता येण्यासारखे

आहे. दासबोधात सांगितलेला अद्वैतसिद्धान्त व भक्ती हे भाग ज्ञानेश्वर–एकनाथांच्या ग्रंथांमधून विस्ताराने आले आहेत एवढ्या मर्यादित अर्थाने हे ठीक आहे.

पण याहून अधिक खोल असा काही परिणाम या पूर्वसूरींचा समर्थांवर झाला आहे असे वाटत नाही. समर्थांची उपास्यदेवता कोदंडधारी राम, मारुतीची उपासना त्यांनी विशेषत्वाने सांगितली, विठ्ठल हे दैवत व पंढरपूर हे क्षेत्र यांबद्दल विशेष प्रेमादर समर्थांच्या वाङ्मयात आढळत नाही, विष्णूच्या अवतारांपैकी कृष्ण या रूपाचा विशेष गौरव त्यांनी केलेला नाही, भक्तीचा केवळ उमाळा किंवा भावनाशील जिव्हाळा समर्थांत नाही, किंबहुना ज्ञानाला कारणीभूत होणारा विवेक वा तर्क यांचा आदर त्यांना अधिक, आत्मनिवेदनभक्तीचा त्यांचा अर्थही या संतांहून काहीसा निराळा, अध्यात्मातील परंपरागत विचारांचा भाग सोडल्यास समर्थांनी सांगितलेले एकूण विचार वारकरी संप्रदायातील या संतांच्या वारशाहून काही बाबतीत अगदी निराळे, किंबहुना समर्थांचे व्यक्तिमत्त्वच ज्ञानेश्वर-एकनाथादी संतांहून भिन्न, इत्यादी गोष्टी या संदर्भात ध्यानात घेण्यासारख्या आहेत. वारकरी पंथाला किंवा भागवत संप्रदायाला मान्य असणाऱ्या संतपरंपरेत समर्थांचा समावेश सामान्यपणे केला जात नाही हेही या दृष्टीने लक्षणीय आहे.

समर्थ आणि भगवद्गीता

भगवद्गीता या ग्रंथाचे वर्चस्व समर्थांच्या ज्ञानार्जनात इतर ग्रंथांहून अधिक आहे हे अगदी वरवर पाहिले तरी सहज दिसण्यासारखे आहे, असे फाटकांनी म्हटले आहे आणि त्यासाठी प्रमाण म्हणून गीतेतील किती श्लोक दासबोधात उद्धृत केले गेले आहेत हे त्यांनी विस्ताराने दाखविले आहे. त्याबाबतही एक शंका येथे सहज नोंदवावीशी वाटते. लोकसंग्रह करण्याचा उल्लेख समर्थ विशेषत्वाने करतात. ज्ञानी पुरुषाला समुदायाचा हव्यास असावा हा समर्थांच्या उपदेशाचा एक लक्षणीय भाग आहे. त्यांनी स्वतः शिष्यमंडळी गोळा करण्याचा व मठ स्थापन करण्याचा उद्योग आयुष्यभर केला. हे सारे गीतेतील कर्माच्या पुरस्काराशी जुळणारे आहे. पण असे असूनही गीतेतील निष्काम कर्मयोगाच्या सिद्धान्ताची जाणवण्यासारखी छाया दासबोधात दिसत नाही, कर्माचा पुरस्कार करणारा एकही गीताश्लोक समर्थ कोठे उद्धृत करीत नाहीत; हे नवलाचे वाटते.

स्थितप्रज्ञ किंवा त्रिगुणातीत यांचा दासबोधात विशेषत्वाने उल्लेख होत नाही. जगज्जोती, अंतरात्मा, चंचळ ब्रह्म, निश्चळ ब्रह्म ही दासबोधातील परिभाषा गीतेमधील नाही. समर्थांनी मानलेले अष्टधा प्रकृतीचे घटक, त्याचप्रमाणे पिंडब्रह्मांडातील त्यांनी सांगितलेली तत्त्वसंख्या व त्यांची नावे गीतेला अनुसरून नाहीत. अशा स्थितीत भगवद्गीतेचे वर्चस्व समर्थांवर आहे हे विधान मर्यादित अर्थानेच घ्यावे लागते. अद्वैत आणि भक्ती यांपुरतेच ते खऱ्या अर्थाने लागू पडते असे म्हणावे लागते. दासबोधाच्या प्रारंभी आपल्या उपदेशाचा आधार म्हणून समर्थ बारा गीतांचा उल्लेख करतात,

त्यांमध्ये भगवद्गीतेचा निर्देश हा इतर सर्व गीतांबरोबर येतो, इतर गीतांहून तिला काही विशेष स्थान तेथे समर्थांनी दिले आहे असे आढळत नाही (१.१.१८–१९). योगवासिष्ठातील जे उल्लेख दासबोधात आल्याचे फाटकांनी दाखविले आहे तेही समर्थांवर त्या ग्रंथाचा काही विशेष परिणाम झाला होता असे सिद्ध करण्यास पुरेसे नाहीत.

चंचळ आणि निश्चळ ब्रह्म

'संमार्जन' या प्रकरणात दासबोधाचा समासशः घेतलेला आढावा एकंदरीत मुळाला अनुसरून आहे, पण त्यामध्ये काही स्थळांचे विवरण मूळ सिद्धान्त स्पष्ट होण्याच्या दृष्टीने अपुरे राहिले आहे. चंचळ आणि निश्चळ अशी ब्रह्माची दोन रूपे समर्थांनी अनेक वेळा सांगितली आहेत. रूढ परिभाषेनुसार ही दोन रूपे सगुण ब्रह्म व निर्गुण ब्रह्म यांची द्योतक आहेत. सगुण ब्रह्म म्हणजे शुद्ध मायेच्या उपाधीने युक्त असलेले, तर निर्गुण म्हणजे त्या मायेच्या पलीकडचे निरुपाधिक ब्रह्म होय: –

चंचळपणे विकारलें। सगुण ऐसें बोलिलें।
येर तें निर्गुण उरलें। गुणातीत ॥ १६.९.२३

असे समर्थांनी दासबोधात एका ठिकाणी स्पष्ट म्हटले आहे. चंचळ हा शब्द त्यांनी मराठीतील त्या शब्दाच्या रूढ असलेल्या अर्थाने योजिलेला नाही, तर तो माया-गुणाचा वाचक मानलेला आहे. चंचळ याच्या उलट ते निश्चळ, म्हणून जेथे शुद्ध मायेचेही अस्तित्व नसते व ज्याला कोणताही विकार होत नाही त्या निर्गुण ब्रह्मास ते निश्चळ ब्रह्म म्हणतात. चंचळनदीनिरूपण, चंचळलक्षणनिरूपण (११.७, १५.) अशी समासांची नावे आहेत व त्यांमध्ये मायेचे स्पष्टीकरण केलेले आहे.

रूढ परिभाषा न वापरता हे शब्द समर्थांनी का योजिले व ते त्यांनी कोठून उचलले हे समजण्यास काही साधन नाही. या सगुण ब्रह्मालाच समर्थ अंतरात्मा म्हणतात. अंतरात्मा शब्दाचा उपयोग दासबोधाचा एक ठळक विशेषच मानावा लागतो, इतक्या ठिकाणी समर्थांनी या शब्दाचा हा प्रयोग केलेला आहे. यालाच त्यांनी कोठेकोठे जगज्जोती म्हटले आहे. निर्गुणाच्या ठायी शुद्ध मायेचा प्रादुर्भाव झाल्यावर ते सगुण होते म्हणून त्या शुद्ध मायेलाच जगज्जोती हा शब्द काही ठिकाणी समर्थांनी लावला आहे. निरनिराळ्या काळात लिहिल्या गेलेल्या समासांतून असे निरनिराळे शब्द योजिले गेले असावेत असा एक तर्क करावासा वाटतो. चंचळ ब्रह्म, अंतरात्मा व जगज्जोती हे सारे शब्द एकाच सगुण ब्रह्म या कल्पनेचे द्योतक आहेत हा भाग फाटकांच्या आढाव्यात नीट स्पष्ट झालेला नाही, त्यामुळे त्यांचे विवेचन काही ठिकाणी संदिग्ध राहिले आहे.

कोठे कोठे अनवधान, अपुरेपणा

१२.२ या समासात प्रतिमा, अवतार, अंतरात्मा व निर्विकारी असे चार प्रकारचे

देव समर्थांनी सांगितले आहेत. प्रतिमा म्हणजे मंदिरात किंवा देव्हाऱ्यात स्थापलेल्या मूर्ती, अवतार म्हणजे रामकृष्णादी, अंतरात्मा म्हणजे मायोपाधियुक्त सगुण ब्रह्म, तर निर्विकारी म्हणजे निरुपाधिक ब्रह्म, असे हे 'चत्वार देव' आहेत. पण फाटकांच्या विवेचनात हे भेद स्पष्ट झालेले नाहीत. त्यामुळे "प्रतिमा, अवतार, अंतरात्मा असे लोकांचे त्रिविध देव आहेत. काही थोडे या चंचल देवांना सोडून निर्मल निश्चल देवाशी एकरूप झालेले आढळतात," असे मोघम वाक्य ते लिहून जातात (पृष्ठ १५१). ११·१ या समासाचा आढावा घेताना "२९-व्या ओवीत अंतरात्मा दिसतो" असे सांगून पुढे "अंतरात्मा म्हणजे परब्रह्म नव्हे" असे फाटक लिहितात (पृष्ठ१५०). पण मूळ दासबोधात येथे हा उल्लेख आढळत नाही, फाटकांचे अनवधान झालेले दिसते. शिवाय 'अंतरात्मा म्हणजे परब्रह्म नव्हे' हे विधान समर्थांच्या मांडणीची नीट कल्पना देण्याच्या दृष्टीने काहीसे गोंधळात टाकणारे आहे. अंतरात्मा म्हणजे मायोपाधीच्या पलीकडचे निर्गुण ब्रह्म नव्हे, तर मायोपाधियुक्त सगुण ब्रह्म होय, असे म्हणावयास हवे.

याच समासामध्ये "शुनि चैव श्वपाके च पंडिताः समदर्शिनः।" हा गीताश्लोक उद्‌धृत करून (५·१८) त्याचे स्पष्टीकरण करताना "देह पाहतां वेगळाले। परंतु अंतर येकचि जाले।' (११·१·२५) असे समर्थ म्हणतात. समर्थांचा हा अर्थ मूळ श्लोकाला धरून नाही असे फाटक म्हणतात, पण हे त्यांचे म्हणणे बरोबर नाही. विश्वातील चराचर भूतजातात एकच सगुण ब्रह्म भरून राहिले आहे अशा अर्थाने समर्थांनी हा उद्‌गार काढला आहे आणि तो त्यांच्या एकंदर मांडणीच्या दृष्टीने सुसंगत आहे. ज्ञानेश्वरांनीही या श्लोकाचा अर्थ असाच केला आहे हे जाताजाता सांगण्यासारखे आहे. समास २०.१-चा विषय पूर्णापूर्णनिरूपण असा आहे. त्याच्या परामर्शात "आत्मा, मन ही अतिशय चंचल असली तरी ब्रह्माची व्यापकता त्यांना नाही" असे एक वाक्य फाटक लिहितात (पृष्ठ २१५). मूळ परिभाषा स्पष्ट न केल्याने हे वाक्य संदिग्ध तर झालेच आहे, पण रूढ शब्दार्थ घेतल्यास सिद्धान्तदृष्ट्या ते गोंधळ उत्पन्न करणारे आहे. शिवाय मूळ दासबोधात येथे चंचळ शब्द नाही, 'आत्मा, मन अत्यंत चपळ।' (२०.१.१२) असा उल्लेख आहे. या समासात याच्या आधीही तीनचार वेळा चपळ हा शब्द आलेला आहे.

तत्त्वज्ञानदृष्ट्या विवेचन अस्पष्ट राहिल्याची ही काही उदाहरणे झाली. ११·४, ११·९, १२·८, १३·७, १५·४, १५.५ अशा आणखी काही समासांच्या आढाव्यातही असाच प्रकार अधूनमधून झालेला आहे. समास १२·५-मध्ये आत्मनिवेदनाचा विषय आहे आणि त्याचेही निश्चळ व चंचळ असे दोन प्रकार समर्थांनी केले आहेत. निर्गुणाची भक्ती आणि सगुणाची भक्ती यांच्याशी त्यांचा संबंध आहे. पण फाटकांच्या विवेचनामध्ये हे स्पष्ट होत नाही. १६·७ या समासाचा विषय महद्‌भूतनिरूपण, तर १६.८ या समासाचा आत्मारामनिरूपण हा आहे. दोन्हीकडे अंतरात्मा हा विषय आहे, एवढेच फाटक म्हणतात. पण पहिल्यामध्ये निर्गुणाच्या ठायी शुद्ध मायेचे स्फुरण होताच प्रकट

होणाऱ्या सगुण ब्रह्माचे, तर दुसऱ्यामध्ये सर्व जीवांच्या ठायी अंशरूपाने असणाऱ्या सगुण ब्रह्माचे विवेचन आहे; हा भेद फाटकांच्या आढाव्यात आलेला नाही. सहाव्या प्रकरणामध्ये समर्थांच्या अंतरात्मा या कल्पनेचे विस्ताराने विवेचन फाटकांनी केले आहे, पण तेथेही त्यांनी त्याची सगुण ब्रह्माशी असलेली सांगड स्पष्ट केलेली नाही (पृष्ठे २३७–३९). त्यामुळे वेदान्ताच्या रूढ परिभाषेशी समर्थांच्या अंतरात्मा किंवा जगज्जोती या कल्पनांचा सांधा कसा जुळतो हे नीट स्पष्ट होत नाही.

मात्र येथे हेही सांगणे आवश्यक आहे की, समर्थांनी केलेल्या याबाबतच्या विवेचनातही सर्वत्र सुसंगती आढळते असे नाही. आकाश म्हणजे अंतरात्मा, असे एके ठिकाणी त्यांनी म्हटले आहे (दासबोध १३.३.७) हे याचे एक उदाहरण म्हणून देता येईल. वायू , जाणीवकळा या शब्दांच्या त्यांनी केलेल्या उपयोगाबद्दलही असेच म्हणता येईल. पण समर्थांची अशी काही विसंगती झाली असेल तर तीही चिकित्सक परीक्षण करताना दाखविली गेली पाहिजे.

ऐहिक दृष्टीचा निर्देश नाही

समर्थांच्या एकूण विचारांचे सुसंगत दर्शन घडावे या हेतूने सहाव्या 'अनुष्ठान' या प्रकरणात त्यांचे सारे विचार फाटकांनी पद्धतशीरपणे मांडून दाखवले आहेत. त्याच्या पुढच्या 'उत्तम पुरुष' या प्रकरणात समर्थांची आदर्श पुरुषाची कल्पना त्यांनी स्पष्ट केली आहे. समर्थांच्या एकंदर विचारांचा एक सुसंगत आढावा या दृष्टीने ही प्रकरणे उपयुक्त आहेत. पण देवविषयक विचारांच्या आढाव्यात मूळ देव कोणता ते जाणून घेण्याचे महत्त्व स्पष्ट करताना समर्थांनी ज्ञानावर, तर्कावर किंवा विवेकबुद्धीवर जो भर दिला आहे त्याचा पुरेसा निर्देश फाटकांनी केलेला नाही. त्याचप्रमाणे उत्तम पुरुषाच्या समर्थांच्या कल्पनेत लोकसंग्रह, समुदाय करणे व लोकांना हळूहळू शिकवणे याला जे महत्त्व आहे ते फाटक पुरेसे विशद करीत नाहीत. उलट लोकसंग्रह, प्रपंचपरमार्थाचा समन्वय किंवा चातुर्य या गोष्टीही समर्थांनी केवळ पारमार्थिक दृष्टिकोणातूनच सांगितल्या आहेत असे दाखविण्याचा प्रयत्न फाटकांनी केला आहे. पारमार्थिक दृष्टीबरोबरच समर्थांना एक ऐहिक दृष्टीही होती, ते प्राधान्याने समाजाची आध्यात्मिक चिंता वाहत असले तरी त्याच्या लौकिक दुरवस्थेचे भान त्यांना होते आणि मोक्षसाधनेचा उपदेश करीत असतानाच समाजाच्या ऐहिक अभ्युदयाचीही चाड ते बाळगत होते. पण समर्थांच्या विचारांत असा काही ऐहिक विचारांचा भाग होता हेच फाटकांना मान्य नाही. त्यामुळे त्यांनी घेतलेल्या आढाव्यात समर्थांच्या शिकवणुकीच्या या ऐहिक बाजूला तितकेसे स्थान मिळत नाही. 'शिवसमर्थसंबंध', 'क्षात्रधर्म' आदी प्रकरणे किंवा समर्थांनी केलेले राजकारणविषयक उल्लेख यांबाबतचे फाटकांचे विवेचन पाहिले की ही गोष्ट अधिक ध्यानात येते.

समर्थांचे इतर लेखन

दासबोधाव्यतिरिक्त इतर लेखन समर्थांनी पुष्कळ केले आहे. करुणाष्टके, जुना दासबोध, मनाचे श्लोक अशी त्यातील काही रचना सुप्रसिद्ध आहे. याशिवाय इतरही अनेक प्रकारची रचना त्यांनी केली आहे. या सर्वांचा परामर्श ' कवित्व आणि कविता ' या प्रकरणात फाटकांनी घेतला आहे. त्यामध्ये प्रथम त्यांनी समर्थांच्या कवित्वशक्तीचे विशेष स्पष्ट केले आहेत आणि त्यानंतर त्यांच्या एकेका कृतीचा थोडक्यात परामर्श घेतला आहे. हा घेताना या साऱ्या लेखनाचे विषयदृष्ट्या किंवा रचनादृष्ट्या काही वर्गीकरण करण्याचा प्रयत्न त्यांनी केलेला नाही. तो करणे आवश्यक होते असे वाटते. हे सारे लेखन फाटकांनी किती बारकाईने वाचले आहे त्याचा प्रत्यय मात्र दासबोधावरील प्रकरणाप्रमाणे येथेही येतो. ' मानसपूजा ' या प्रकरणाविषयी लिहिताना दासबोधाच्या कोणत्या समासात समर्थांनी मानसपूजेची भलावण केली आहे हे फाटक लगेच सांगतात. ' सगुणध्यान '-मधील रामवर्णनपर दोन ओव्या एकवीस समासी दासबोधात जशाच्या तशा आल्या आहेत, हे ते लगेच दाखवून देतात.

माहितीचा हा बारकावा त्यांनी ग्रंथाच्या सर्व भागांत दाखविला आहे. समर्थांच्या एकंदर रचनेचे पौर्वापर्य ठरवण्याचा प्रयत्न मात्र त्यांनी केलेला नाही. " एकवीस समासी जुना दासबोध ही समर्थांची पहिली मोठी उपदेशरचना समजावी लागते, " असे त्यांनी म्हटले आहे (पृष्ठ ३४५), पण तो विचार त्यांनी तेवढ्यावरच सोडून दिला आहे. समर्थांच्या एकंदर रचनेचे पौर्वापर्य ठरविण्याचे निकष कोणते मानता येणे शक्य आहे, ते निकष लावल्यावर कोणती रचना आधीची व कोणती नंतरची हे त्यातल्यात्यात सप्रमाण ठरवता येते का, ज्या रचनेबाबत काहीशा विश्वसनीयतेने असे ठरविता येते त्यावरून समर्थांच्या एकूण विचारांत काही संगतिविसंगती, विकास किंवा पालट दिसतो का, त्यावरून समर्थांच्या मनाचा काही आलेख काढता येतो का, हे पाहण्याचा प्रयत्न फाटकांनी केलेला नाही. त्यांची सर्वत्र आढळणारी चिकित्सक वृत्ती ध्यानात घेता ही अपेक्षा चुकीची म्हणता येणार नाही.

समर्थ आणि तत्कालीन राजकारण

समर्थांचे जीवनकार्य काय होते हा यानंतरचा महत्त्वाचा प्रश्न होय. ' देवाधर्माचे अराजक ', ' देवकारण ', ' राजकारण ', ' महाराष्ट्रधर्म ', या साऱ्या प्रकरणांमध्ये फाटकांनी याबद्दलचे आपले विचार जागोजाग व्यक्त केले आहेत. यामध्ये सर्वांत वादग्रस्त प्रश्न कोणता झाला असेल तर तो समर्थांचा तत्कालीन राजकारणाशी काय संबंध होता हा होय. शिवराय आणि समर्थ यांची पहिली भेट नेमकी केव्हा झाली आणि समर्थांनी आपल्या लेखनामध्ये काही ठिकाणी योजलेला राजकारण हा शब्द कोणत्या अर्थाचा द्योतक आहे, या दोन प्रश्नांच्या निमित्ताने या ग्रंथात फाटकांनी या विषयाबाबतचे आपले विचार मांडले आहेत. देव, पांगारकर, राजवाडे आदींच्या मते

शिवरायांच्या राजकारणात समर्थांचा प्रत्यक्ष हात होता. हे मत फाटकांना मान्य नाही. शिवराय व समर्थ यांची भेट इ. स. १६७२- पूर्वी झाली नव्हती असे प्रस्थापित करून शिवरायांच्या स्वराज्यस्थापनेच्या प्रयत्नात समर्थांचा प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष असा काही भाग असण्याचा संभवच त्यांनी मुळापासून छेदून टाकला आहे.

महाराष्ट्रात एका काळी हा वाद फार गाजला, त्याचा येथे विस्ताराने विचार करण्याचे कारण नाही. शिवराय व समर्थ यांची पहिली भेट केव्हा झाली, त्या दोघांचे परस्परांशी नेमके कोणते नाते होते, –

तुमचे देसी वास्तव्य केले । परंतु वर्तमान नाहीं घेतले ।
ऋणानुबंधे विस्मरण जाले । काय नेणों ॥

या, समर्थांनी शिवरायांना लिहिलेल्या पत्रातील ओवीचा अर्थ काय, किंवा चाफळ देवस्थानाच्या बंदोबस्तानिमित्त शिवरायांनी पाठवलेल्या पत्रात ' रामदास गोसावी ' यातील रामदासामागे ' श्री ' हे पद नाही यातून कोणती अनुमाने काढता येतात; इत्यादी प्रश्नांचा निर्णय वस्तुनिष्ठ दृष्टीने व ऐतिहासिक प्रमाणे पाहूनच करावयास हवा. ऐतिहासिक सत्याच्या बाबतीत कोणत्याच प्रकारचा आग्रह असण्याचे कारण नाही. देव-पांगारकरांनी जे कल्पनेचे मनोरे उभे केल्याचे फाटकांनी दाखविले आहेत, ते सत्य-शोधनाच्या उपयोगाचे नाहीत हे निर्विवाद आहे. मात्र याबाबत जो पूर्वपक्ष–उत्तरपक्ष व्हावयाचा तो इतिहासातील पुराव्यांच्या आधारेच व्हावयास हवा, त्यात वैयक्तिक अभिनिवेश येण्याचे काही कारण नाही.

एकीकडे असे दिसते की, देव-पांगारकर अपुऱ्या आधारावर अतिरंजित विधाने करतात. दासबोधातील एखाद्या समासाचा संबंध ते अफझलखान प्रकरणाशी जोडतात, दुसरा एखादा समास शिवरायांना बोध करण्यासाठी लिहिला असे म्हणतात, तिसऱ्या एखाद्या समासात शिवरायांचे चित्र आहे असे त्यांना वाटते, तर 'आनंदभुवन' हे ' महाराष्ट्राचे राष्ट्रगीत ' आहे असे वर्णन ते करतात. फाटकांना ही सारी ' दिशाभूल करणारी ' विधाने वाटतात आणि ते त्यांचा कठोरपणाने समाचार घेण्यास उद्युक्त होतात. पण दुसरीकडे असे आढळते की, किरकोळ उल्लेखांचा आधार घेऊन, काही शब्दांचे अर्थ फिरवून किंवा काही गोष्टींकडे दुर्लक्ष करून समर्थांचा दृष्टिकोण हा इतर साधुसंतांप्रमाणेच केवळ परमार्थपर होता आणि तत्कालीन स्वराज्यविषयक घटनांचे त्यांना कोणतेच सोयरसुतक नव्हते, असे प्रस्थापित करण्याचा फाटक प्रयत्न करतात. देव-पांगारकर आदींच्या सिद्धान्तांची एक उलट प्रतिक्रियाच फाटकांच्या लेखनात उमटली आहे असे वाटून जाते. पण सत्यसंशोधनाचे व्रत घेतलेल्याने अशा प्रकारे प्रतिक्रियेचे बळी होणे बरे नाही.

' राजद्वारी कार्यकर्ते होऊं नये '

स्वराज्याचा जो एक प्रयत्न शिवकालामध्ये महाराष्ट्रात चालू होता त्यामध्ये समर्थांना विशेष स्वारस्य नव्हते हे आपले म्हणणे सिद्ध करण्यासाठी, दासबोधामध्ये अनेक विषयां

च्या विवेचनामध्ये स्वराज्यसाधनेसंबंधी किंवा राज्यक्रांतीविषयी काही उल्लेख समर्थ करीत नाहीत असे आपल्या आढाव्यात फाटकांनी अनेक ठिकाणी म्हटलेले आहे. संत-साधूंच्या वर्णनात स्वराज्यसाधना करणाऱ्या साधूंचा निर्देश येत नाही, नरदेहाच्या योगे काय साधता येते हे सांगताना त्यामध्ये "इस्लामी राज्ये खणून काढण्याच्या प्रयत्नांचा" उल्लेख समर्थ करीत नाहीत, ज्ञानाच्या निरनिराळया विषयांमध्ये स्वधर्मशत्रूंचे निर्दालण किंवा राजनीती यांचा अन्तर्भाव नाही, दिनचर्येच्या प्रकरणात देशाच्या राजकीय स्थितीकडे लक्ष देण्याचा उल्लेख नाही, किंवा दिनचर्येचा आणखी एक समास आहे त्यात कोणते गुण प्राप्त करून घ्यावेत हे सांगताना त्यामध्ये बंदूक, दांडपट्टा यांच्या शिक्षणाचा समावेश समर्थ करीत नाहीत; असे फाटकांनी आवर्जून सांगितले आहे (पृष्ठे ३३, ३७-४०).

पण पारमार्थिक विवेचनास वाहिलेल्या ग्रंथात राजकारणाचा, स्वराज्यसाधनेचा किंवा युद्धविद्या शिकण्याचा उल्लेख आला पाहिजे अशी अपेक्षा करता येत नाही, किंवा तो आलेला नाही यावरून समर्थांची तत्कालीन स्वराज्यसाधनेच्या प्रयत्नाविषयीची मते काय होती यासंबंधी काही सिद्धान्त बांधता येणार नाही. निस्पृहाची लक्षणे सांगताना 'राजद्वारीं कार्यकर्ते होऊं नये' असा एक उल्लेख समर्थ करतात (दासबोध १४.१. ४९). त्यावर भाष्य करताना "हा दंडक समर्थांची राज्यकारभारातील उलाढालीसंबंधात कोणती दृष्टी होती हे स्पष्ट करणारा आहे" असे फाटकांनी म्हटले आहे (पृष्ठ १७२). समास ३.८-मध्ये "राजाला शिक्षा करणारा देव" असा एक उल्लेख आहे. तेवढ्याचा आधार घेऊन, "राजाला इहलोकी कोणी शास्ता नाही असा समर्थांचा अभिप्राय येथे स्पष्ट आहे. राज्यकारभाराच्या इतिहासातील क्रांती, बंडाळी, सशस्त्र किंवा निःशस्त्र प्रतिकाराची उठावणी या घटना समर्थांच्या विचारसरणीत नव्हत्या याचा निराळा पुरावा शोधायला नको" इतके भाष्य फाटकांनी केले आहे (पृष्ठ ८६). या समासात आधिदैविक ताप हा विषय आहे हे येथे ध्यानात घेण्यासारखे आहे.

"कित्येक दावलमलकास जाती। कित्येक पीरास भजती।" (दासबोध, १४.७.३२) या ओवीमधील "अर्थ सर्व समाजाला लावता येण्याजोगा व्यापक असला तरी ब्राह्मणां-च्या संदर्भात ती आली" आहे, असे म्हणून ती ओवी ब्राह्मणांना लागू पडते असे फाटकांनी म्हटले आहे; पण असे म्हटल्याने मूळ आशयात काय फरक पडतो हे ध्यानात येत नाही. "म्लेंच्छ दुर्जन उदंड। बहुतां दिवसांचें माजले बंड।" (दासबोध, १८.६.१२) या उत्तमपुरुषवर्णनात आलेल्या ओवीमध्ये मुसलमानांच्या जुलूमजबरदस्तीपासून सावध राहण्याची सूचना आहे हे फाटक मान्य करतात, पण त्याच्याच पुढे 'निर्गुणध्यान' या प्रकरणात मुसलमान भक्तांचा सन्मानपूर्वक उल्लेख केला आहे असे दाखवून मुसल-मानांसंबंधात समर्थांचे 'नेमके मनोगत' निराळे असण्याची शक्यता आहे असे सांगतात (पृष्ठ २५).

राजकारण म्हणजे चातुर्य

अर्वाचीन काळात आपण ज्याला पॉलिटिक्स म्हणतो त्या अर्थाने राजकारण हा शब्द समर्थांनी योजिलेला नाही, तर त्या शब्दाचा त्यांना अभिप्रेत असलेला अर्थ चातुर्य असा आहे; असा फाटकांचा सिद्धान्त आहे. इतर अनेक शब्दांच्या मेळाव्यात राजकारण हा शब्द सहजपणे आला असेल तर तेवढ्यावरून समर्थांना राजकारणाविषयी विशेष आस्था होती असा निष्कर्ष काढता येणार नाही, असा एक फाटकांचा मुद्दा आहे आणि तो मान्य करण्यास कोणतीच हरकत नाही. समर्थांच्या ग्रंथांमध्ये काही ठिकाणी राजकारण हा शब्द असा लेखनाच्या ओघात सहज येऊन गेलेला आहे हेही खरे आहे, पण समर्थांनी केलेले त्या शब्दाचे सारे उल्लेख या स्वरूपाचे नाहीत. एकाच अर्थाचे अनेक शब्द समर्थ वापरतात, तेव्हा चातुर्य व राजकारण "सर्वस्वी भिन्न असल्याच्या आग्रहामध्ये काही तथ्य" नाही; असे फाटक म्हणतात (पृष्ठ २७३). त्याचबरोबर राजिक व राजकी हे दोन शब्द लोकांमध्ये प्रचलित असताना समर्थांनी राजकारण हा शब्द राजव्यवहाराच्या अर्थाने योजिला "असा समज स्वीकारायला अडचण पडते" असेही त्यांनी म्हटले आहे (पृष्ठ २७१). पण हे दोन्ही युक्तिवाद अगदी तुजबी स्वरूपाचे आहेत आणि फाटकांना अभिप्रेत असलेला सिद्धान्त प्रस्थापित करण्याच्या दृष्टीने त्यांचा काही उपयोग नाही.

दासबोधाच्या आरंभी आलेल्या विषयांच्या सूचीत राजकारणाचा उल्लेख नाही, पण चातुर्य या विषयाचा आहे, असे आणखी एक प्रमाण फाटक पुढे करतात. पण हा उल्लेख समर्थांनी तेथे केलाच पाहिजे असे मानता येत नाही. ती सूची म्हणजे काही अर्वाचीन ग्रंथात देतात त्या प्रकारची विषयांची अनुक्रमणिका नाही. त्या सूचीत ज्यांचा उल्लेख केलेला नाही असे आणखीही काही विषय पुढे दासबोधात आलेले आहेत. दंडकार्य, आज्ञा, आपलापरका असा भेद, किल्लेकोट, लष्कर यांचे उल्लेख समर्थांनी केलेल्या राजकारणाच्या विवरणात येत नाहीत, असे फाटकांनी म्हटले आहे (पृष्ठ २७४). पण त्या तपशीलांचा उल्लेख नाही म्हणून राजकारण या शब्दाचा उपयोग जेव्हा समर्थ करतात, तेव्हा त्याचा अर्थच निराळा घ्यावयास हवा असे निष्पन्न होत नाही. "त्यांच्या मठमंदिरांची व अनुयायांची संघटना एखाद्या लहानशा स्वतंत्र राज्यासारखी होती व त्यामुळेच त्यांच्या उपदेशात राजसत्तेचे व पराक्रमाचे दाखले कुठेकुठे आलेले दिसतात," असे फाटक 'जीवनकथा' या पहिल्याच प्रकरणात सांगतात (पृष्ठ १५). समर्थांच्या लेखनात राजकारणाशी जुळेल असा उल्लेख आल्याचे कदाचित मान्य करावे लागलेच, तर त्यामुळे त्यांना त्या विषयाची आस्था होती असे पत्करावे लागू नये; यासाठी फाटकांनी हे समर्थन आधीच पुढे करून ठेवलेले आहे.

राजकारणनिरूपण आणि क्षात्रधर्म

दासबोधातील १९.९ हा समास 'राजकारणनिरूपण' या नावाचा आहे. त्यातील विवेचन परमार्थपर आहे असे म्हणण्यास तर जागा नाहीच, पण देवाचे वैभव वाढावे यासाठी 'हरिकथानिरूपणाचा समुदाय' (पृष्ठ २६७) गोळा करणाऱ्या महंताला लागू पडतील असेही तेथील तपशील नाहीत. 'धटासि आणावा धट।' (१९.९.३०) असे त्यात म्हटले आहे, एवढेच नव्हे तर "चोर भांडारी करावा। घसरताचि सांभाळावा।" (१९.९.९) येथवर समर्थांच्या सूचनेचा वारकावा पोचला आहे. हरिकथानिरूपणाचा समुदाय करणाऱ्या निःस्पृहाला भांडार जमवावे लागत नाही व जमवल्यास त्यावर चोर भांडारी करावा लागत नाही, हे फाटकांनाही मान्य होईल असा भरंवसा आहे. 'क्षात्रधर्म' या नावाचे एक प्रकरण समर्थांनी लिहिले आहे. त्यामध्ये "देवद्रोही तितुके कुत्ते। मारूनि घालावे परते।" वगैरे सुप्रसिद्ध उपदेश आहे. समर्थांचा काही एक विशिष्ट दृष्टिकोण होता व म्हणून त्यांनी जाणीवपूर्वक हा उपदेश केला असा कोणाचा गैरसमज यामुळे होऊ नये यासाठी फाटक सांगतात की, "मराठे सरदारांचा व्यवसाय ध्यानात घेऊन, त्यांनी आपळी कामगिरी चोख बजवावी" अशा धोरणाने हा उपदेश केलेला आहे. "शिपाई बाण्याच्या माणसांना लढावे कसे हे समजावून देण्याऐवजी ध्यानकीर्तनावर जिभेचा पट्टा चालविण्याइतके समर्थ व्यवहारशून्य बुद्धीचे नव्हते," असे एक प्रशस्तिपत्रही येथे फाटकांनी समर्थांना दिलेले आहे (पृष्ठ ३०२). उत्तम व्यापार करून त्यात भरपूर नफा कसा मिळवावा यावर समर्थांचे एखादे प्रकरण उपलब्ध नाही, तेव्हा समर्थांना भेटावयाला येणाऱ्या मंडळींमध्ये वैश्य वृत्तीचे लोक कोणीही नसावेत, असे एक अनुमान यावरून बांधले तर ते अगदीच चुकीचे ठरू नये.

समर्थांनी शिवाजीराजांना लिहिलेल्या पत्रामध्ये "उदंड राजकारण तटले। क्षमा केली पाहिजे॥" असा राजकारण शब्दाचा उल्लेख आला आहे, त्याबद्दल फाटक लिहितात: "शिवाजीमहाराज ज्या उलाढाली करीत होते, त्या आवरण्याची व रेटण्याची कुशलता – त्या उलाढालींच्या विविधतेमुळे चित्त भारावून फाटले असता किंवा त्या योगाने चित्त व्याकुळ असता पत्र लिहिणे काहीसे अप्रासंगिक आहे व त्यासाठी क्षमा केली पाहिजे; असे त्या ओवीचे तात्पर्य आहे. समुदाय उभारून त्याची जूट व शिस्त संभाळण्याच्या कामगिरीसाठी समर्थांनी 'राजकारण' शब्द उत्पन्न केला, हे न विसरल्यास या पत्रातील राजकारणाला पॉलिटिक्स हा अर्थ चिकटविण्याची आवश्यकता नाही. समर्थांचा समुदाय राजिकासाठी नसून देवाच्या भक्तांचा होता हे या संदर्भात सदैव लक्षात बाळगणे अवश्य आहे" (पृष्ठ २७९). हे सारे समर्थन फाटकांना फार ओढूनताणून करावे लागले आहे आणि त्यामुळे ते अगदीच केविलवाणे झाले आहे. तुळजाभवानीला उद्देशून लिहिलेल्या एका कवितेमध्ये समर्थांनी 'आता एकच मागणे आहे' असे म्हणून पुढे "तुझा तूं वाढवी राजा।

सीग्र आम्हांचि देखतां ॥" अशी प्रार्थना केली आहे. येथे राजा "या शब्दातून शिवाजी राजा असा बोध अनन्यत्वाने निघणार नाही. ते शब्द श्रेष्ठांच्या मुलाकडेही लावता येतील," असा अभिप्राय फाटकांनी व्यक्त केला आहे (पृष्ठे ३१९–२०). पण यासाठी श्रेष्ठांच्या एखाद्या मुलाला समर्थ राजा म्हणत होते असे दाखविले पाहिजे याचे अवधान फाटकांना राहिलेले नाही आणि येथील राजा हा शब्द श्रेष्ठांच्या मुलाकडे लावावयाचे ठरविले, तर याच्या पुढेच येणारे –

दैत्य संहारिले मागे ऐसे उदंड ऐकतो।
परंतु रोकडे काही मूळ सामर्थ्य दाखवी॥

हे उद्‌गारही श्रेष्ठांच्या मुलाकडेच लावावयाचे की काय याचा उलगडा फाटकांनी केलेला नाही.

'संभाजीस पत्र' हा मामुली उपदेश

शिवाजी महाराजांच्या देहावसानानंतर समर्थांनी संभाजीस जे पत्र लिहिले आहे, त्यातील आशय 'क्षात्रधर्मा' तील उपदेशाशी बराचसा मिळताजुळता आहे; –

बहुत लोक मेळवावे। एक विचारे भरावे।
कष्टे करोनि घसरावे। म्लेंच्छावरी॥

असे समर्थांनी त्यात म्हटलेले आहे. या पत्रातील एकूण आशयाविषयी मतभेद होण्यास काही जागा नाही. स्वराज्याची स्थापना करणारा शिवछत्रपतींसारखा महापुरुष निघून गेल्यावर आणि संभाजीने गादीवर येताच केलेले अत्याचार ऐकल्यानंतर समर्थांच्या हृदयात जो आवेग उत्पन्न झाला, त्याचे स्वच्छ प्रतिबिंब या पत्रात पडले आहे. प्राप्त परिस्थितीत संभाजीने काय करावयास हवे ते समर्थांनी पत्रात स्पष्टपणे लिहिलेले आहे. पण फाटक लिहितात, "एखाद्या कर्तबगार पुरुषाचे निधन झाल्यानंतर त्याचे स्नेही त्याच्या मुलाला जशा तऱ्हेचा उपदेश करतील तशा तऱ्हेचा उपदेश या ओव्यांत आहे" (पृष्ठ ३५०). याच पत्राबद्दल दुसरीकडे एका ठिकाणी फाटक म्हणतात, "बापाचा कित्ता पश्चात् त्याच्या मुलाने गिरवावा या उपदेशाचा मामुली शिरस्ता त्या पत्रात दिसतो" (पृष्ठ ३०२). फाटकांचा दृष्टिकोण निराळा आहे एवढेच यावर म्हणता येते.

'देवधर्माचे अराजक' या प्रकरणात फाटक म्हणतात की, समर्थांना देवाच्या कार्यांची व परमार्थशुद्धीची चिंता लागली होती, राजकीय दुर्दशेचा उपयोगही त्यांनी लोकांना परमार्थाची आस्था उत्पन्न व्हावी म्हणून करून घेतला आहे. "एखाद्या ईर्ष्येच्या हिंदूने स्वराज्यप्राप्तीचा साहसी उद्योग हाती घ्यावा किंवा तसा उद्योग कोणी आरंभिला असल्यास त्याला उत्तेजन मिळावे, असे धोरण त्यांच्या शिकवणीत कुठेच नाही," (पृष्ठ २९) असे फाटकांनी म्हटले आहे. समर्थांचे एकंदर वाङ्मय काळजीपूर्वक पाहणाऱ्यास फाटकांचे हे म्हणणे मान्य होण्याचा संभव नाही.

समर्थांची भूमिका मार्गदर्शक पुरुषाची

समर्थांची सारी शिकवण प्रामुख्याने भक्तियुक्त वेदान्ताची होती आणि त्यांनी राजकारणात प्रत्यक्ष भाग घेतला होता हे पुराव्याने सिद्ध होत नाही, असे फाटकांनी आपल्या ग्रंथात पुन्हा पुन्हा सांगितले आहे. हे त्यांचे म्हणणे बरोबरच आहे. समर्थांचे सारे जीवन प्राधान्याने परमार्थाला वाहिलेले होते आणि तत्कालीन राजकारणात त्यांनी विशेष सक्रिय भाग घेतला असण्याची शक्यता फारच कमी आहे. पण त्यामुळे त्यांच्या खऱ्या वैशिष्ट्याला कोणताही धक्का पोचत नाही. समर्थांची भूमिका राजकारणी मुत्सद्द्याची नव्हती, तर ती मार्गदर्शक पुरुषाची होती, वैचारिक नेतृत्वाची होती. दीपस्तंभ स्वतः जहाजाचे सुकाणू हातात घेऊन जहाज चालवीत नाही, तो केवळ प्रकाश देण्याचे काम करतो. पण त्याच्या प्रकाशात खलाशी इष्ट त्या दिशेने जहाज नेऊ शकतात. त्या दीपस्तंभाप्रमाणे समाजाचा मार्ग विचारांच्या प्रकाशाने उजळून टाकण्याचे काम समर्थांनी पत्करले होते आणि ते परिणामकारक रीतीने पार पाडण्यासाठी त्यांनी शिष्यसमुदाय गोळा केला, —

महंते महंत करावे । युक्तिबुद्धीने भरावे ।
जाणते करूनि विखरावे । चोहोकडे ॥

या त्यांच्या ओवीचे हे मर्म आहे.

समर्थांच्या आधीपासून महाराष्ट्रात निरनिराळ्या संतांनी हे वैचारिक नेतृत्वाचे काम चालवले होते. पण त्यांच्यात व समर्थांच्यात एक महत्त्वाचा भेद होता. इतर सर्व संतांनी केवळ परमार्थाचा उपदेश केला, ऐहिक जीवन हे मायात्मक अतएव मिथ्या असे प्रतिपादले, जो भोग प्राप्त होईल तो प्रारब्धाचा भाग मानण्यास सांगितले आणि मोक्ष हा एकमेव जीवनहेतू मानून भक्ती हे त्याचे सुलभ साधन होय असे म्हटले. देशाची ऐहिक स्थिती काय आहे हे त्यांच्या मनापर्यंत कधी पोचले नाही. तो भाग त्यांच्या सुखाचा वा दुःखाचा विषय झाला नाही, तसाच त्यांच्या काव्याचाही झाला नाही; समर्थांनीही या सर्व संतांप्रमाणे प्रामुख्याने परमार्थच सांगितला, पण त्यांनी केवळ परमार्थ सांगितला नाही तर त्याबरोबरच आणखीही काही सांगितले. त्यांनी समाजाच्या आध्यात्मिक कल्याणाबरोबरच त्याच्या ऐहिक उन्नतीचीही चिंता वाहिली, त्यांनी प्रपंच व परमार्थ यांचा समन्वय सांगितला, प्रारब्धापेक्षा प्रयत्नवाद मोठा असे समजाविले, लोकसंग्रह करावा व अनेकांची अंतरे राखावीत असा उपदेश केला, पौरुष आणि पराक्रम यांची कास धरावयास सांगितले.

'शिवराजाचें आठवावें रूप'

'महाराष्ट्रधर्मा'च्या तपशिलाबाबत कोणतेही मतभेद असोत पण "मराठा तितुका मेळवावा । महाराष्ट्रधर्म वाढवावा ।" अशी व्यापक हाक समर्थांनी समाजाला दिली, महाराष्ट्रात स्वराज्य अवतरले तर "उदंड जाहले पाणी स्नानसंध्या करावया ।" असे

धन्यतेचे उद्गार काढले, स्वराज्याची उभारणी करणारे शिवराय गेले तर सत्तरी उलटलेले व ऐहिक सुखदुःखांपासून सर्वथा अलिप्त राहिलेले समर्थ खिन्न झाले आणि त्यांनी संभाजीला कळवळ्याने उपदेश केला की, –

शिवराजाचें आठवावें रूप । शिवराजाचा आठवावा प्रताप ।
शिवराजाचा आठवावा साक्षेप । भूमंडळी ॥
शिवराजाचें कैसें बोलणें । शिवराजाचें कैसें चालणें ।
शिवराजाचें सलगी देणें । कैसें असे ॥

समर्थांनी तरुण संभाजीला लिहिलेले हे पत्र मराठी वाङ्मयात आणि महाराष्ट्राच्या इतिहासात अनेक अर्थांनी केवळ अनन्यसाधारण म्हणावे लागेल.

छत्रपती शिवराय हे समर्थांहून वीस बावीस वर्षांनी लहान होते. वयाने आपल्याहून एवढ्या लहान असलेल्या या क्षत्रिय राजासंबंधी, ईश्वरी अवताराबद्दल काढावेत असे, परमादराचे उद्गार समर्थांनी या पत्रात काढलेले आहेत. शिवाजी महाराजांचा मृत्यू नुकताच झाला होता, त्या घटनेचा करुण स्पर्श या पत्रातील शब्दांना झालेला आहे. " धर्मस्थापनेचे नर । ते ईश्वराचे अवतार ॥ " हा दासबोधातील उद्गार शिवरायांना उद्देशून आहे की नाही, याबद्दल शंका घेण्यास जागा आहे. पण संभाजीला लिहिलेल्या या पत्रात समर्थांची शिवरायांबद्दल जी असीम गौरवाची भावना व्यक्त झाली आहे, तीबद्दल तशी शंका घेण्यास कोणतीही जागा नाही. महाराष्ट्रात स्वराज्याची उभारणी करणाऱ्या छत्रपतींबद्दलची ही धन्यतेची वाणी आणि " मराठा तितुका मेळवावा । " अशी घोषणा करण्यातील व्यापक समाजविषयक जाणीव, या दोन गोष्टीदेखील संतमंडळातील समर्थांचे निराळेपण उलगडून दाखवण्याच्या दृष्टीने पुरेशा बोलक्या आहेत.

इतर सर्व संतांप्रमाणे समर्थही प्रथम केवळ वैराग्याचे व निवृत्तीचे पाईक होते. क्षणभंगुर अशा ऐहिकाकडे पाठ फिरवून तेही आपले जीवन केवळ पारलौकिक मोक्षावर दृष्टी ठेवून नेत होते. करुणाष्टके, एकवीससमासी जुना दासबोध आणि वीसदशकी ग्रंथराज दासबोधाचे पहिले आठनऊ दशक, या साऱ्या रचनेमध्ये समर्थांचे जे रूप दिसते ते इतर परमार्थी संतांहून कोणत्याही प्रकारे निराळे नाही. पण तीर्थयात्रेतील भारतदर्शनामुळे असो वा अन्य कोणत्या कारणामुळे असो, समर्थांच्या विचारात जणू एक आमूलाग्र बदल घडून आला. त्यांच्या या वैचारिक परिवर्तनाचा आलेख सुस्पष्ट रीतीने मांडून दाखवता यावा, असे त्यांच्या चरित्रातील घटनांचे तपशील आपण विश्वसनीय पुराव्याने मांडू शकत नाही हे मान्य करावयास हवे. पण हे परिवर्तन त्यांच्या विचारांत घडून आले एवढे निःसंशय म्हणता येते. देशस्थितीचे अवलोकन केल्यावरही दुसऱ्या कोणा संताच्या जीवनदृष्टीत अशा प्रकारचे परिवर्तन झाल्याचे आपल्याला आढळत नाही. दुःखाची गोष्ट इतकीच आहे की, समर्थांच्या या आगळ्या व्यक्तिमत्त्वाची कोणतीही दखल आपल्या या ग्रंथात फाटकांनी घेतलेली नाही. किंबहुना समर्थांच्या ठायी अशा प्रकारचा कोणताही विशेष नव्हताच असे

दाखवण्याचा त्यांनी हटातटाने प्रयत्न केलेला आहे. ज्यांच्या जीवनात ऐहिकाचा फारच थोडा स्पर्श आपल्याला जाणवतो त्या ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयातही महाराष्ट्रावर पुढे थोड्याच अवधीत कोसळणाऱ्या भीषण आपत्तीची काही चाहूल फाटकांना लागलेली आहे, त्यांच्या ज्ञानेश्वरांवरील ग्रंथात ती दिसते; पण –

देशकाल वर्तमान । सर्वही अवेवधान ।
कोणतें विधिविधान । सावधान सावधान ॥

हा समर्थांनी बाहू उभारून केलेला आक्रोश त्यांच्या कानापर्यंत पोचलेला नाही. वस्तुनिष्ठ अभ्यासाचे कंकण ज्यांनी हाती बांधले आहे, अशा विद्वान पुरुषाने असे का करावे याचे उत्तर आपल्याला सहजासहजी मिळत नाही.

समर्थ पारमार्थिक होते हे तर खरेच, पण समाजाच्या राजकीय जीवनात घडणाऱ्या घटना समर्थांच्या हृदयापर्यंत पोचत होत्या आणि त्यांतील बरेवाईट प्रसंग त्यांच्या भावनांना स्पर्श करू शकत होते हे त्यांचे विशेषत्व आहे. समर्थांच्या ग्रंथांत परमार्थ-विवेचनाचा भाग अधिक आहे, आणि राजकारण हा शब्द त्यांच्या ग्रंथांत फार थोड्या वेळा आलेला आहे हे प्रस्थापित झाल्याने त्यांचे हे वेगळेपण नष्ट होत नाही. समर्थांनी आपले जीवनध्येय काय मानले होते हे सांगण्यासाठी फाटकांनी देवकारण हा शब्द योजिला आहे आणि त्याचा तपशील स्पष्ट करताना देवाची मंदिरे बांधणे, त्याचे महोत्सव करणे,त्याचे वैभव वाढवणे आदी गोष्टी सांगितल्या आहेत. पण समर्थांचे देवकारण एवढ्या गोष्टींतच सामावलेले नव्हते! ते त्यापलीकडे जाऊन समाजाच्या दैनंदिन जीवनापर्यंत पोचले होते. समर्थ देवकारण करीत असतानाच प्रपंचकारण आणि राजकारणही जाणत होते, किंबहुना पुढची दोन व्यवस्थित चालतील तरच देवकारण नीट साधता येईल हे त्यांना उमगले होते. ती दिशा त्यांनी समाजाला दाखवली. समर्थांचे वाङ्मय आणि कार्य यांचा अभ्यासपूर्ण परामर्श घेणाऱ्या या ग्रंथातील विवेचनामधून समर्थांचे हे दर्शन घडत नाही हे त्याचे फार मोठे अपयश म्हणावे लागते.

अवास्तव अभिनिवेश, अनुदार वृत्ती

आणि असे वाटते की, हे अपयश आपल्या मतांबद्दल फाटकांनी धरलेल्या अवास्तव अभिनिवेशामुळे त्यांना प्राप्त झाले आहे. " समर्थांचे चरित्र आणि वाङ्मय हा ज्ञानाच विषय आहे व तो ज्ञानाच्या कसोटीवर घासूनपुसून जेवढा ग्राह्य ठरेल तेवढाच घेतला पाहिजे, " असे प्रस्तावनेत फाटकांनी म्हटलेले आहे (पृष्ठ २३). पण ज्ञानाविषयीच्या या अनाग्रही व निकोप वृत्तीचा प्रत्यय पुढे त्यांच्या ग्रंथात येत नाही असे खेदाने म्हणावे लागते. आपल्या मताबद्दलचा फाटकांचा अभिनिवेश त्यांच्या विवेचनपद्धतीवरून व भाषेवरून ध्यानात येतो. सरळ गोष्टही काहीशी आडवळणाने सांगण्याची फाटकांची एक लकब आहे, त्यामुळे विषयाच्या सुबोध आकलनास काही वेळा निष्कारण बाध उत्पन्न होतो. शिवाय त्यांच्या लेखनाच्या सरणीमध्ये असा काहीतरी भाग आहे की ज्यामुळे वाचकाला उगाच डिवचल्यासारखे वाटावे. हे समजण्याला कठीण नाही, हे

समजायला अडचण नाही, हे सहज कळणारे आहे, हे जिज्ञासूंच्या लक्षात येण्याला हरकत नाही, हेच या अर्थांचे प्रयोग त्यांच्या लेखनात वारंवार येतात आणि वाचकाला स्वतः-च्या समजशक्तीबद्दल उगीच शंका येऊ लागते किंवा आपल्या आकलनशक्तीबद्दल लेखकाला काही सुचवायचे नाही ना असे त्याला वाटत राहते.

लेखनाची एकंदर पद्धतीच अशी असल्यामुळे विरोधकांच्या मताचा परामर्श घेताना ही भाषा अधिकच धारदार व्हावी, तीमध्ये एक प्रकारचा बोचरेपणा शिरावा किंवा वेळप्रसंगी ती अनुदारही व्हावी हे क्रमप्राप्त आहे. राजवाडे, देव, पांगारकर यांच्याबरोबर त्यांच्या बाजूने वादात उतरलेले देव व ज. स. करन्दीकर यांचा उल्लेख फाटकांनी 'आणखी दोन गडी' असा केला आहे. "करन्दीकरांनी सह्याद्री मासिकाची बरीच पाने चिथाडली" किंवा त्यांनी "आपले म्हणणे सह्याद्रीच्या कागदखराबीत दाखल केले आहे" असे उद्‌गार त्यांच्या लेखनाबद्दल फाटकांनी काढले आहेत (पृष्ठे ३६५-६६). राजवाड्यांच्या काही कल्पना म्हणजे त्यांच्या "फसफसलेल्या मेंदूचे बुडबुडे" होत, असा शेरा फाटक मारतात (पृष्ठ २९३). पण एवढ्याने भागले नाही. महाराष्ट्रधर्माविषयी राजवाड्यांनी केलेल्या विवेचनाबद्दलचा आपला निष्कर्ष सांगताना "थोडक्यात म्हणजे राजवाड्यांनी समर्थांच्या महाराष्ट्रधर्माचे नाव पुढे करून स्वतःचे नागडे मनसोक्त यथेच्छ नाचविले आहे" असे उद्‌गार फाटकांनी काढले आहेत (पृष्ठ ३०१).

हीन अभिरुचीची ही भाषा अशा विषयावरील ग्रंथाला शोभा देणारी नाही हे सांगण्याची आवश्यकता नाही. शिवाय अशा प्रकारची भाषा वापरल्याने मूळ सिद्धान्त प्रस्थापित करण्याच्या दृष्टीने काहीच साध्य होत नाही. प्रतिपक्षाबद्दलची एक प्रकारची तुच्छताबुद्धी मात्र त्याने व्यक्त होते, फाटकांचा तोच हेतू असल्यास नकळे. वादाच्या पहिल्या ऐन हिरीरीत ही भाषा लिहिली गेली असावी असे क्षणभर मानले, तरी त्यानंतर पंधरासोळा वर्षे उलटून गेल्यावर प्रस्तुत द्वितीयावृत्तीच्या वेळी अशा प्रकारचे उल्लेख काढून टाकावेत असे प्रा. फाटक यांना वाटू नये हे मोठे खेदजनक आहे.

* *

केसरीची त्रिमूर्ति

डॉ. पु. ग. सहस्रबुद्धे

****

१०

केसरीचे तीन संपादक

****

एकोणिसाव्या शतकाचा उत्तरार्ध हा भारताच्या इतिहासातील एक अत्यंत महत्त्वाचा कालखंड म्हणून नोंदला जाईल. या देशाच्या वैचारिक जीवनातील एका क्रान्तीचा प्रारंभ त्या कालखंडाने पाहिला आहे. त्या शतकाच्या पूर्वार्धात या क्रान्तीला कारण झालेली इंग्रजी सत्ता येथे प्रस्थापित झाली. ही विचारक्रान्ती प्रबोधन या नावाने अलीकडे ओळखली जाते. आधुनिक विज्ञानयुगाच्या प्रारंभी युरोपात अशीच क्रान्ती घडून आली होती, तीवरून हे नाव दिले गेले आहे हे सुप्रसिद्ध आहे.

महाराष्ट्रातील या प्रबोधनास लोकहितवादी, न्या. रानडे, डॉ. भांडारकर, विष्णुशास्त्री, आगरकर आदी नेते कारणीभूत झाले. अशा प्रकारचे वैचारिक प्रबोधन कोणत्याही प्रकारचा विरोध न होता किंवा काहीही खळबळ न होता, सूर्य उगवताच पृथ्वीवरील सारा अंधार पार नष्ट व्हावा आणि सर्वत्र प्रकाश पसरावा, अशा सहजपणाने होत नाही. त्यात विचारांचे उलटसुलट आवर्त उठतात, मतमतान्तरे होतात, वादळेही माजतात. अंधार तो अंधार आणि प्रकाश तो प्रकाश इतकी स्वच्छ आणि सोपी विभागणी विचारांच्या क्षेत्रात सहसा करता येत नाही. हे सारे प्रकार या कालखंडामध्ये महाराष्ट्राच्या वैचारिक क्षेत्रात घडले आहेत. प्रबोधनाच्या या प्रक्रियेत कोणत्या नेत्याने कोणती भर घातली आणि त्याच्या विचारांतील कमीअधिक काय, याचा मागोवा घेण्याचे प्रयत्न अलीकडे विशेष जाणीवपूर्वक होत आहेत. डॉ. पु. ग. सहस्रबुद्धे यांचा ‘ केसरीची त्रिमूर्ति ’ हा नवा ग्रंथ हा अशाच प्रकारचा एक महत्त्वाचा प्रयत्न होय.

केसरीची त्रिमूर्ति : डॉ. पु. ग. सहस्रबुद्धे,
केसरी प्रकाशन, पुणे ३०, ऑगस्ट १९७३, पृष्ठे ३५२, मूल्य पंचवीस रुपये.

चि कि त्स क प रा म र्श

विष्णुशास्त्री चिपळूणकर, गोपाळ गणेश आगरकर आणि लोकमान्य टिळक या तिघांचे विचार आणि कार्य यांचा चिकित्सक परामर्श या ग्रंथात घेतलेला आहे. चिपळूणकर केसरीचे संस्थापकच होते, आगरकर पाचसहा वर्षे संपादक होते आणि १८९७-पासून पुढे जीवनाच्या अखेरीपर्यंत टिळकांचा केसरीशी अविभाज्य संबंध होता. या तिघांचा केसरीशी आलेला संबंध सारख्या स्वरूपाचा नाही हे प्रथमदर्शनी ध्यानात येण्यासारखे आहे. केसरी निघाल्यावर एका वर्षातच चिपळूणकर निधन पावले. आगरकर केसरीचे संपादक होते त्या वेळी त्यांच्या स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्वाचा ठसा केसरीवर उमटावा अशी स्थिती त्यांच्या कर्तृत्वाला प्राप्त झालेली नव्हती, किंबहुना खरे आगरकर केसरीशी त्यांचा संबंध सुटल्यानंतरच्या काळातच पूर्ण तेजाने प्रकाशमान झाले. तुरुंगवासाचा सहासात वर्षांचा काळ सोडला तर टिळकांच्या कर्तृत्वाचा सारा बहर मात्र केसरीच्या द्वारा समाजासमोर आला. चिपळूणकर म्हटल्यावर निबंधमाला आठवते, तर आगरकर म्हटल्यावर सुधारक हे नियतकालिक डोळ्यांसमोर येते. सहस्रबुद्धेही चिपळूणकरांच्याबद्दल लिहिताना सर्वत्र निबंधमालेचा उल्लेख करतात; आणि आगरकरांच्या विचारांचे दर्शन घडविताना सुधारकातील त्यांचे लेखनच त्यांनी प्रामुख्याने आधाराला घेतले आहे. टिळक मात्र सर्वथा केसरीच्या माध्यमातून प्रकट होतात.

या ग्रंथाचे मूळ बीज डॉ. सहस्रबुद्धे यांच्या मनात उत्पन्न झाले ते त्यांनी नागपूरला १९५७-मध्ये "साहित्यांतून नवी सृष्टी" असा विषय घेऊन या तिघांवर जी तीन व्याख्याने दिली त्यामुळे, हे त्यांनीच प्रस्तावनेत सांगितले आहे. त्या वेळी या तिघांचा उल्लेख त्यांनी त्रिमूर्ती म्हणून केला होता, पण त्यांना एकत्र सांधणारा दुवा म्हणून सहस्रबुद्धे यांच्या मनात तेव्हा केसरी होता की नव्हता हे निश्चयाने ठरवता येत नाही. तिघांचे 'साहित्य' त्यांच्या मनात असावे असे व्याख्यानांना त्यांनी दिलेल्या शीर्षकावरून अनुमान होते. या तिघांच्या महत्त्वाच्या लेखनाला, निदान या ग्रंथातील विवेचनाला आधारभूत असलेल्या लेखनाला, ललित वाङ्मय या अर्थाने सर्वत्र योजिली जाणारी साहित्य ही संज्ञा लावता येईल की नाही अशी एक शंका मनात डोकावून जाते; पण ती आपण बाजूला ठेवू. ऐतिहासिक दृष्ट्या हे तिघे एकत्र येऊ शकतात आणि त्यांचा परामर्श एकत्र घेता येतो हे तर स्पष्टच आहे. त्यासाठी केसरीचाच आधार घ्यावयास हवा असे नाही. या तिघांच्या एकत्र सार्वजनिक जीवनाचा प्रारंभ न्यू इंग्लिश स्कूलच्या स्थापनेशी निगडित आहे. पण त्याहून महत्त्वाची गोष्ट अशी की, न्या. रानडे यांच्यानंतरच्या पिढीचे प्रतिनिधी म्हणून या तिघांकडे बोट दाखवावे लागते.

१८७० ते १९२० या अर्धशतकांत या तिघांनी भारताचा इतिहास घडवला आणि येथे नवयुग निर्माण केले, असे डॉ. सहस्रबुद्धे यांनी म्हटले आहे. पन्नास वर्षांच्या या

प्रदीर्घ कालखंडात जी जागृती घडून आली तीमध्ये या तिघांचा असलेला वाटाही सारखा नाही. चिपळूणकरांचे सारे कार्य तर १८७४ ते १८८१-अखेर एवढ्याच अवधीत घडले. आगरकरही अल्पायुषी झाले. टिळकांप्रमाणेच चिपळूणकर आणि आगरकर हेही दीर्घायुषी झाले असते तर काय झाले असते, चिपळूणकरांचा प्रभाव कितपत टिकून राहिला असता, आगरकर व टिळक यांच्या विचारद्वंद्वाची परिणती कसकशी झाली असती, असे प्रश्न उपस्थित करून कल्पनाशक्तीला त्यांच्याशी चाळा करणे शक्य आहे. पण तो सारा केवळ अनुमानाचा भाग राहील.

वैचारिक संघर्ष

विचारक्षेत्रात होणारा हा बदल सुखासुखी होत नाही. जुन्या विचारांचा आणि त्यांच्या आधाराने उभ्या असणाऱ्या मूल्यांचा नाश करीत, त्यांची काहीशी मोडतोड करीत नवा विचार मूळ धरतो. याचेच वर्णन आगरकरांनी विचारकलह या शब्दाने केले आहे. आधुनिक भाषेत त्याला विचारांचा संघर्ष म्हणता येईल. असे संघर्षाचे प्रश्न या तीन पुरुषांच्या संदर्भात उत्पन्न झाले होते. नव्या पिढीचे प्रतिनिधी म्हणून या तिघांचा संघर्ष रानड्यांच्या पिढीशी आला तो साहजिकच प्रथम चिपळूणकरांच्या मार्फत. इंग्रजी राज्य हे ईश्वरी वरदान, कारण त्या राज्यामुळे आपला नव्या शास्त्रीय संस्कृतीशी परिचय होऊन प्रगतीचा रस्ता खुला झाला; ही जुन्या पुढाऱ्यांची समजूत. चिपळूणकरांनी ती केवळ मोडून काढली याचे कारण ती मोडून काढल्याशिवाय आपल्या समाजाला पारतंत्र्याची जाणीवच होणार नाही असे त्यांना वाटले. आपल्या तक्रारी इंग्रज सरकारच्या कानांवर रीतसर घातल्यावर त्या ते दूर करतील, अशी रानडे आदींची आणखी एक समजूत. तिलाही चिपळूणकरांनी जबर धक्का दिला. इंग्रज हे स्वार्थासाठी येथे राज्य करतात, ते या देशाचे शत्रू आहेत आणि स्वातंत्र्य हवे असेल तर ते त्यांच्याशी झगडा करून मिळवावे लागेल; हा विचार चिपळूणकरांनी अतिशय हिरीरीने मांडला.

तत्कालीन तरुण पिढी याने भारली गेली असल्यास नवल नाही. सहस्रबुद्धे यांनी हे सारे उत्तम प्रकारे स्पष्ट केले आहे. विष्णुशास्त्री चिपळूणकर हा स्वातंत्र्याचा खणखणीत पुरस्कार करणारा पहिला निर्भय नेता होय, असे त्यांनी म्हटले आहे. "पारतंत्र्याच्या रखरखीत वाळवंटात या देशाचा जीवनरस करपून जात होता, अशा वेळी देशाच्या एका कोपऱ्यांत आताच्या स्वातंत्र्यवृक्षाचे रोप ज्याने लावले व स्वतःच्या भवितव्याची यत्किंचितही पर्वा न करता ज्याने त्याची जपणूक करण्याचे धैर्य समाजाला दिले, त्या पुरुषाचे नाव होते विष्णु कृष्ण चिपळूणकर" (पृष्ठ ११९); असे जे अखेरचे वाक्य सहस्रबुद्धे यांनी लिहिले आहे, त्यामध्ये चिपळूणकरांचे विधायक कार्य कोणते त्याचा सारभूत भाग येऊन गेलेला आहे.

चिपळूणकर अतिशय लोकप्रिय झाले आणि त्यांनी समाजात एक नवी प्रेरणा, एक नवे चैतन्य निर्माण केले. हे यश त्यांना मिळण्यास त्यांच्या अंगचे जे गुण कारणीभूत

झाले, त्यांचा निर्देश एकंदर विवेचनात आणि 'व्यक्तिमत्त्व' या स्वतंत्र प्रकरणात सहस्रबुद्धे यांनी केला आहे. त्या गुणांचा उल्लेख येथे करण्याचे कारण नाही. पण हा प्रभाव चिपळूणकरांचा पडला त्याला एक प्रमुख कारण म्हणजे त्यांचे जीवन देशाला वाहिलेले होते. आगरकर-टिळकांचेही वैशिष्ट्य हेच. देशासाठी सर्वस्वाचे समर्पण हा या तिघांचा बाणा होता व तेच त्यांचे आत्मिक सामर्थ्य होते. अखेरच्या सिंहावलोकनात या त्रिमूर्तींमधील साम्य स्पष्ट करताना सहस्रबुद्धे यांनी याचा प्रामुख्याने उल्लेख केला आहे (पृष्ठ ३३५).

राजकीय प्रबोधन

गेल्या शतकातील प्रबोधनाला जशी एक धार्मिक किंवा सामाजिक बाजू होती तशीच एक राजकीय बाजूही होती, याकडे काही वेळा नकळत दुर्लक्ष होते. युरोपात इंग्लंड किंवा फ्रान्स या देशामध्ये जे प्रबोधन झाले त्यामध्ये परकीय राजवटीचा संबंध नव्हता. राजकीय क्षेत्रात जो काही झगडा झाला तो त्या त्या देशातील राजा आणि प्रजा यांच्यांत झाला. तेथील प्रबोधनात जे राजकीय प्रबोधन घडून आले ते अनियंत्रित राजेशाहीकडून लोकशाहीकडे अशा स्वरूपाचे होते. भारतात अशी स्थिती नव्हती. देशावर परकीयांची सत्ता होती, आणि दुर्दैवाचा योग म्हणावा हवा तर, पण प्रबोधनातील पहिला हुंकार त्या परकीय आक्रमकांशी आपला संबंध आल्यामुळे उमटला होता. नवी जागृती होत आहे आणि ती इंग्रजांमुळे होत आहे असे स्पष्ट दिसल्यामुळे, त्यांच्याबद्दल पहिल्या पिढीतील लोकहितवादी व रानडे यांना जणू एक कृतज्ञता वाटली. पण याच कृतज्ञतेचा अतिरेक होत आहे असे वाटल्यामुळे व आन्तरिक स्वाभिमानाच्या प्रखर ऊर्मीमुळे चिपळूणकरांना इंग्रजांबद्दल तर शत्रुभाव वाटलाच, पण त्यांना वाजवीहून अधिक मान देणाऱ्या सुधारकांचाही त्यांना तीव्र संताप आला. त्यांचा सुधारकांबद्दलचा उपरोध व जहरी टीका त्यातून उत्पन्न झाली आणि इंग्रजी राज्याबद्दल आधीच्या पिढीतील सुशिक्षितांना वाटणाऱ्या आदरभावनेची प्रतिक्रिया "इंग्रज जगातच नसते तरी त्याने आमचे काही अहित झाले असते असे नाही" अशा ऐकान्तिक उद्‌गारातून व्यक्त झाली (पृष्ठ ३३३). देशावर परकी सत्ता नसती तर चिपळूणकरांनी सुधारकांवर हत्यार धरले असते का, हा विचार करण्यासारखा प्रश्न आहे आणि पुढे आगरकर व टिळक यांच्यांत, आधी राजकीय सुधारणा की सामाजिक सुधारणा किंवा कायद्याने सामाजिक सुधारणा कराव्यात की न कराव्यात, हे प्रश्न इतके पेटले असते का; याबद्दलही शंका घेण्यासारखी आहे. पण ते असो.

लोकशाहीचा पुरस्कार

सध्या महत्त्वाचा मुद्दा असा की, परतंत्र देशात स्वातंत्र्याची जाणीव उत्पन्न करणे हाही लोकजागृतीचा एक भाग आहे आणि त्या दृष्टीने चिपळूणकरांचाही प्रबोधनामध्ये

काही वाटा होता. सहस्रबुद्धे यांनी हे दाखवून दिले आहे. पारतंत्र्याविषयीची चीड निर्माण करून स्वातंत्र्याची आकांक्षा उत्पन्न करणे हे त्याचे पूर्वांग होते, तर नवे स्वराज्य येईल तेव्हा ते पूर्वीप्रमाणे राजेशाहीचे न येता प्रजासत्ताक असावे असा विचार मांडणे हे त्याचे उत्तरांग होते. यांतील पूर्वांग जे स्वातंत्र्य ते आपल्याला झगडा करून मिळवावे लागेल, हे चिपळूणकरांनी प्रथम स्पष्टपणे सांगितले आणि त्यावर त्यांनी आपले सारे लक्ष केंद्रित केले. पण ते करीत असताना राजकीय दृष्ट्या लोकशाही हे अखेरचे ध्येय मानणे किंवा त्यासाठी उत्सुक असणे यात चिपळूणकर कमी पडले नाहीत. आगरकरांचा तर प्रश्नच नाही आणि चिपळूणकरांचाच धागा उचलून टिळकांनी त्या लोकशाहीचे अवश्यमेव असे पूर्वांग जे स्वातंत्र्य ते मिळवण्याची जिद्द साऱ्या भारतात निर्माण केली. सहस्रबुद्धे यांच्या विवेचनात हा सारा भाग सविस्तर आलेला आहे, किंबहुना त्यांच्या ग्रंथाचा उपसंहार टिळकांच्या एतद्विषयक कामगिरीच्या अवलोकनाने झालेला आहे.

वैचारिक क्षेत्रातील संघर्षाचा दुसरा भाग खुद्द आगरकर आणि टिळक या दोघां सुहृदांमध्येच घडला, ही काहीशी नवलाची गोष्ट म्हणावयास हवी. पण तसे झाले खरे. एवढेच नव्हे तर त्यांच्यांतील वैचारिक विरोध हा त्या दोघांची मने एकमेकांविषयी कलुषित होण्यापर्यंत पोचला याचीही नोंद सहस्रबुद्धे यांनी केली आहे (पृष्ठ १२६). आगरकर आणि टिळक यांच्यांतील हा विचारकलह आधी राजकीय की आधी सामाजिक या रूपाने प्रकट झाला. निखळ ऐहिक दृष्टिकोण आणि पूर्वपरंपरेपासून सर्वथा मुक्त अशी विचारसरणी ही पुरोगामित्वाची किंवा आधुनिकत्वाची व्याख्या मानली आणि तो प्रबोधनांतील विचारक्रांतीचा गाभा मानला, तर आगरकर हे या तिघांत सरस ठरतात यांत शंका नाही. त्यांची ही भूमिका टिळकांनी म्हटले आहे त्याप्रमाणे, तत्कालीन सुधारकांनाही पचली नाही. सर्वसामान्य समाजाला ती आकलन होणे आणि मानवणे हे तर दूरच राहिले. आगरकरांच्या विचारप्रतिपादनात, व्यवहार्य काय किंवा आपले विचार कसे मांडले असता ते समाजाच्या गळी उतरवता येतील, असा कोणताहि भाग नव्हता. टिळकांचा प्राचीन परंपरेचा अभिमान सुटला नाही आणि त्याबरोबरच व्यवहार्य काय याचे अवधान कधी ढळले नाही. त्यामुळेच त्यांचा लोकसंग्रह मोठा झाला आणि परकीय सत्तेशी झगडा करू शकेल अशी लोकशक्ती त्यांतून हळूहळू उभी राहिली. आगरकर आणि टिळक यांच्यांतील हा प्रवृत्तिभेद सहस्रबुद्धे यांनी विशद केला आहे; ' भिन्न क्षेत्रांतील अपेक्षित सुधारणा ' आणि ' स्वराज्याचे राजनीतिशास्त्र ' ही आगरकर व टिळक यांच्यासंबंधी सहस्रबुद्धे यांनी लिहिलेली प्रकरणे त्या दोघांचे विचार आणि कार्य यांचा साकल्याने आढावा घेणारी आहेत.

महत्त्वाचा फरक

आगरकर आणि टिळक यांच्या कार्यांत आणखी एक महत्त्वाचा फरक आहे. त्याची नोंद सहस्रबुद्धे यांच्या विवेचनात प्रत्यक्षपणे कोठे आलेली आढळत नाही. आगरकरांचे

कार्य केवळ विचारप्रतिपादनामुळे मर्यादित राहिले. विचारांचा प्रसार करावा यासाठी त्यांनी सुधारक काढले. पण ते विचार प्रत्यक्षात उतरवले जावेत किंवा कृतीत पर्यवसित व्हावेत यासाठी आगरकरांनी कोणत्या एखाद्या संस्थेत – उदाहरणार्थ, काँग्रेस किंवा सामाजिक परिषद – पुढाकार घेऊन कार्य केले व त्यातून ते कार्य पुढे चालवणारी माणसे उभी केली, असे दिसत नाही. टिळकांनी आपला विचार तर मांडलाच; पण निरनिराळ्या संस्थांमधून प्रत्यक्ष काम केले आणि कार्यकर्त्यांचा एक संचच उभा केला. चिपळूणकरांच्या जीवनातही असा भाग होता. अर्थात आगरकरांना विशेष आयुष्य न लाभल्याने आणि त्यांना अपेक्षित असलेले कार्य करणारी माणसे त्या काळी सहजासहजी मिळण्यासारखी नसल्यामुळे हे घडले नसावे, हेही आपण ध्यानात घेणे आवश्यक आहे.

राष्ट्रनिर्मितीच्या दृष्टीने चिपळूणकर व टिळक यांनी जे कार्य केले त्याचे सहस्रबुद्धे यांना एक आंतरिक आकर्षण आहे आणि त्यामुळे त्या दोघांच्या कार्याचे दर्शन ते मोठ्या जिव्हाळ्याने घडवतात. पण केवळ विभूतिपूजनाच्या भूमिकेतून ते त्या दोघांची स्तुतिस्तोत्रे गातात असे नाही, तर त्यांच्या कार्याचे महत्त्व सांगता सांगता त्यातील मर्यादाही ते स्पष्ट करतात. उत्कट अशा स्वदेशप्रीतीमुळे चिपळूणकरांची विवेकी दृष्टी केव्हा केव्हा झाकोळून जात असे, आमच्या देशास काही एक झालेले नाही हे त्यांचे निदान सयुक्तिक नाही, हिंदुस्थानच्या अवनतीची जी मीमांसा त्यांनी केली आहे तीमध्ये अनेक हेत्वाभास आहेत; असे चिपळूणकरांच्या विचारांतील अनेक दोष सहस्रबुद्धे यांनी दाखवले आहेत (पृष्ठे ५५-६०). चिपळूणकरांमध्ये अनाग्रह आणि दुराग्रह यांचे चमत्कारिक मिश्रण होते आणि लोकहितवादी, महात्मा फुले किंवा स्वामी दयानंद यांच्यावर त्यांनी केलेली विदारक टीका केवळ अयोग्य होती, असे आपले मत सहस्रबुद्धे यांनी दिले आहे. हेच टिळकांच्या बाबतीत. धर्मशास्त्रातील वचनांचा आधुनिक सुधारणांना अनुकूल असा निराळा अर्थ लावण्यासंबंधी रानड्यांवर टिळकांनी केलेली टीका चुकीची होती, सुधारकांचा उपहास त्यांनी करावयास नको होता आणि वेदोक्तासारख्या प्रकरणात महाराष्ट्रातील ब्राह्मण आणि मराठे यांच्यांत सामरस्य उत्पन्न करण्याची मोठी संधी त्यांनी घालवली; हे सहस्रबुद्धे यांनी स्पष्टपणे सांगितले आहे.

आक्षेपांचे निराकरण

टिळकांच्यावर विनाकारण आक्षेप घेतले जातात असे सहस्रबुद्धे यांना आढळते, तेव्हा ते त्यांची बाजू घेतात. महर्षी शिंदे यांच्या अस्पृश्यतानिवारणविषयक पत्रकावर सही करण्यास टिळकांनी नकार दिला याचा काही एक साधार उलगडा सहस्रबुद्धे यांनी केला आहे. पण टिळकांच्या पत्रातील वाक्यांबरोबर शिंदे यांचे मूळ पत्रकही उद्धृत केले असते तर ते अधिक बरे झाले असते. टिळक मजुरांचे हित पाहणारे नव्हते तर भांडवलदारांचा पक्ष घेणारे होते, या आक्षेपाचे निराकरण सहस्रबुद्धे यांनी रशियन अभ्यासकांचे आधार देऊनच केले आहे. टिळकांचा परंपरेचा अभिमान हा केवळ

प्रतिगामी स्वरूपाचा किंवा आंधळा नव्हता, आणि लखनौला टिळकांनी केलेल्या हिंदु-मुस्लिम करारामध्ये पुढील पाकिस्तानची बीजे साठवलेली आहेत असे म्हणणे हे केवळ अप्रयोजकपणाचे आहे, हे सहस्रबुद्धे यांनी साधार दाखवून दिले आहे.

पण असा कोणताही प्रयत्न टिळकांच्या सामाजिक सुधारणांविषयीच्या भूमिकेचे परीक्षण करताना सहस्रबुद्धे यांनी केलेला नाही. या विषयाला त्यांनी एक स्वतंत्र प्रकरण दिले आहे इतका त्यांनी तो महत्त्वाचा मानला आहे. टिळक स्वराज्याचे प्रयत्न सर्व जातींसाठी करीत होते, त्या प्रयत्नात सर्व जातींचे सहकार्य मिळविण्यासाठी ते प्रयत्नशील होते हे खरे, पण सामाजिक बाबतीतील हरएक वादाच्या प्रसंगी त्यांनी सनातनी पक्षाची बाजू घेतली आणि त्यामुळे टिळकांच्या रूपाने उभ्या राहिलेल्या क्रांतिशक्तीचा उपयोग सामाजिक सुधारणा पुढे सरकण्याच्या दृष्टीने व्हावा तसा झाला नाही, हे सहस्रबुद्धे यांनी स्पष्टपणे नमूद केले आहे. टिळकांच्या ठिकाणी आढळणाऱ्या निर्भय व झुंजार वृत्तीचा सहस्रबुद्धे यांना जणू एक मोह आहे. पण इंग्रज सरकारशी झगडताना दाखविलेली ही निर्भय-वृत्ती टिळकांनी सामाजिक किंवा धार्मिक सुधारणांच्या बाबतीत दाखवली नाही याची खंत सहस्रबुद्धे यांना वाटते. परदेशी जाऊन आल्यावर टिळकांनी प्रायश्चित्त घेतले. प्राचीन हिंदुधर्मात परदेशगमन निषिद्ध किंवा प्रायश्चित्तार्ह मानलेले आहे असे नाही. तो निर्बंध पुढे मध्यमयुगीन काळात केव्हा तरी कोणी तरी घातला. गीतारहस्य लिहिताना प्राचीन श्रुतिवचने, भागवतासारखे पुराण किंवा शंकराचार्यांसारख्यांची मते यांपुढे ज्यांनी "शरणागती पत्करली नाही त्याने एका अत्यंत अविवेकी मूढ धर्मशास्त्रकारापुढे शरणागती पत्करलेली पाहून मनाला फार क्लेश होतात" असे उद्गार सहस्रबुद्धे यांनी या संदर्भामध्ये काढले आहेत (पृष्ठ ३०१). त्यांच्या या भावनेशी आजच्या काळात कोणाचा मतभेद होण्याचा संभव नाही. टिळकांनी हे प्रायश्चित्त का घेतले असावे ? अशा गोष्टीसाठी वादात शिरून आपली शक्ती खर्च न करता प्रायश्चित्त घेऊन "राजी राखावे जग" असे तर नसेल ?

दृष्टिकोणातील फरक

चिपळूणकर, आगरकर आणि टिळक या तिघांचीही दृष्टी ऐहिक होती असे डॉ. पु. ग. सहस्रबुद्धे यांनी म्हटले आहे. तसे हे विधान चुकीचे नाही. विशेषतः आपल्या समाजाचा एकूण जीवनविषयक दृष्टिकोणच पारलौकिक कल्याणावर भर देणारा व निवृत्तिपर होता आणि या तिघांनी जे समाज कल्याण दृष्टीसमोर ठेवले होते, ते ऐहिक जीवनाशी संबद्ध होते, हे ध्यानात घेतले म्हणजे या तिघांची दृष्टी ऐहिक होती या विधानावर आक्षेप घेण्यासारखे काही दिसत नाही. पण ऐहिक दृष्टिकोण असे म्हटले तरी त्यांत भिन्न भिन्न छटा असू शकतात आणि या इतक्या महत्त्वाच्या असू शकतात की, त्यामुळे निरनिराळ्या व्यक्तींमध्ये मूलभूत असे फरक उत्पन्न होतात. हे फरक स्पष्ट न झाले तर त्या त्या व्यक्तीचे आपले आकलन अपुरे राहण्याचा संभव असतो. निखळ ऐहिक दृष्टिकोण जसा आगरकरांचा होता तसा तो चिपळूणकरांचा होता, असे मानणे

अवघड आहे आणि टिळक ऐहिक कल्याणाची चिंता वाहत असले तरी केवळ ऐहिक कल्याण त्यांना पुरेसे वाटत होते, असे म्हणता येणार नाही. "इहलोकातील कर्तव्या-कर्तव्य काय आहे हे ठरविताना आम्ही आत्मकल्याणावरील आमची दृष्टी कधीही चळू दिली नाही, किंबहुना आपल्या आत्म्याचे श्रेय ज्यांत साधत नसेल असे प्रेयहि आम्हांला नको असते आणि हाच आधुनिक पाश्चात्त्य दृष्टिकोण व प्राचीन भारतीय दृष्टिकोण यांतील महत्त्वाचा भेद आहे" असे टिळकांनी गीतारहस्यात म्हटले असल्याचे सुप्रसिद्ध आहे.

"मनुष्यतेचे ऐहिक सुखसंवर्धन हा आगरकरांना खरा धर्म वाटे" असे प्रथम म्हणून त्यापुढे लगेच "टिळकांचे तेच मत होते" असे सहस्रबुद्धे म्हणतात (पृष्ठ ३३७). त्यामुळे आगरकर व टिळक या दोघांत याबाबत संपूर्ण एकमत होते असा अभिप्राय मनात उत्पन्न होतो. "ऐहिक सुखवर्धनाशिवाय सर्व अध्यात्मज्ञान व्यर्थ आहे, देव व देश अभिन्न आहेत, असे ते सांगत असत," असे टिळकांच्याबद्दल याच पृष्ठावर पुढे सहस्रबुद्धे यांनी म्हटले आहे. असे वाटते की, वर आगरकरांच्या संदर्भात जे वाक्य दिले आहे त्यापेक्षा या वाक्यांत टिळकांचे मत नेमकेपणाने व्यक्त होते. आगरकरांच्या विवेचनात अध्यात्मज्ञान ऐहिक सुखवर्धनानंतरही येणार नाही आणि देशाबरोबरही देव येणार नाही, हा फरक दुर्लक्ष करण्यासारखा नाही. आगरकर हे "अज्ञेयवादी आणि खरे म्हणजे नास्तिक" होते, तर टिळक "पूर्ण आस्तिक व श्रद्धासंपन्न होते" हे सहस्रबुद्धे यांनीही अन्यत्र सांगितलेले आहे (पृष्ठ २०३).

पाश्चात्त्य विद्या आणि संस्कृती

टिळक हे भारतीय परंपरेचे अभिमानी आणि म्हणून त्यांचा पाश्चात्त्य विद्येला विरोध असणार अशी कोणाची कल्पना असेल, तर ती दूर व्हावी म्हणून आपल्या तरुणांनी पाश्चात्त्य विद्येत पारंगत व्हावे हा विचार त्यांनी पुन्हा पुन्हा कसा मांडला आहे, हे सहस्रबुद्धे यांनी अनेक उदाहरणे देऊन स्पष्ट केले आहे. आपल्या विवेचनाला प्रारंभ करताना ते म्हणतात, "हिंदुस्थानातील शतधा विघटित अशा हिंदी समाजातून एक राष्ट्र निर्माण करावयाचे हे अभूतपूर्व उद्दिष्ट टिळकांनी कसे साध्य केले ? पाश्चात्त्य विद्या व पाश्चात्त्य संस्कृती यांच्या साहाय्याने" (पृष्ठ २२३). येथे पाश्चात्त्य विद्येबरोबर पाश्चात्त्य संस्कृतीचाही उल्लेख सहस्रबुद्धे यांनी केला आहे तो अनवधानाने केलेला नाही ना ? पण तसे म्हणता येणार नाही. कारण पुढे पृष्ठ २३१-वर ते पुन्हा लिहितात, "पाश्चात्त्य विद्या व पाश्चात्त्य संस्कृती लोकमान्यांना किती प्रिय होती हे यावरून ध्यानात येईल." विद्येचा व संस्कृतीचा काही एक निकटचा संबंध आहे हे मान्य केले, तरी-देखील संस्कृती ही गोष्ट विद्येहून निराळी आणि अधिक व्यापक आहे. टिळक विद्येचा आग्रह धरतील हे पटते, पण पाश्चात्त्य संस्कृतीचा आग्रह त्यांनी धरला होता असे म्हणता येईल का ? आगरकर पाश्चात्त्य संस्कृतीचा आग्रह धरीत होते असे विधान करतानाही त्याला काही पुस्ती जोडावी लागेल, "मूळ प्रकृती म्हणजे भारतीय आर्यत्व न सोडता"

हे त्यांचे शब्द सुप्रसिद्ध आहेत. टिळकांच्या संदर्भात तर अधिकच पुस्ती जोडावी लागेल. पाश्चात्त्यांकडून मिळणाऱ्या अर्वाचीन शास्त्रीय विद्यांचे ठीक, पण पाश्चात्त्य संस्कृतीतून कोणत्या कल्पना घ्याव्यात याबद्दलची टिळकांची मते भारतीय संस्कृती-विषयी त्यांना असलेल्या गाढ अभिमानाने मर्यादित झालेली असणार हे ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. सहस्रबुद्धे यांनीही या आशयाचे उल्लेख अन्यत्र केले आहेत.

पाश्चात्त्य संस्कृतीमधून काय घ्यावे याबद्दलचे टिळकांचे मत सांगताना इतर गोष्टीं-बरोबर व्यक्तिस्वातंत्र्य, समता, विचारस्वातंत्र्य, यांचा उल्लेख सहस्रबुद्धे करतात. प्रबोधनामध्ये जी नवी मूल्ये प्रस्थापित झाली त्यांमध्ये व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि समता ही दोन अतिशय-महत्त्वाची अशी मूल्ये होती. आगरकरांचा सारा विचारच या दोन मूल्यांवर उभा होता असे म्हटले, तर ते वावगे ठरण्याचा संभव नाही. टिळकांच्या एकूण तत्त्व-ज्ञानात या दोन तत्त्वांचे नेमके स्थान काय होते हा मात्र थोडा विचार करण्यासारखा प्रश्न आहे. 'लो. टिळक व सामाजिक सुधारणा' या प्रकरणामध्ये, सामाजिक सुधा-रणांविषयी प्रत्यक्ष बाजू घेण्याचा प्रसंग आला तेव्हा टिळकांनी सनातनी पक्षाची बाजू घेतली हे सहस्रबुद्धे यांनी सांगितले आहे. या प्रकरणातील त्यांचे सारे विवेचन अतिशय समतोल उतरले आहे. पण प्रकरणाचा समारोप करताना त्यांनी असे म्हटले आहे की, "या देशातील हरएक व्यक्तीचे व्यक्तित्व जागृत करून तिला इंग्रजी सत्तेशी लढण्यास टिळकांनी प्रवृत्त केले आणि ज्याने व्यक्तिजागृतीचा प्रयत्न केला त्याने सर्व क्षेत्रांतील सुधारणांचा पाया घातला हे मान्य करावयास हवे." पुढे अखेरचा निष्कर्ष काढताना "व्यक्तिस्वातंत्र्य, समता, बंधुता या तत्त्वांवर त्यांनी सर्व चळवळी केल्या याविषयी कोणाचा वादच नाही," असे सहस्रबुद्धे यांनी म्हटलेले आहे (पृष्ठ ३०४).

समतेचा प्रश्न

बंधुता या तत्त्वाबद्दल विशेष म्हणण्यासारखे काही नाही, सर्व जातींसाठी जे प्रयत्न-शील होते त्यांना बंधुता हे तत्त्व मान्य होते हे सरळच आहे. पण टिळकांनी व्यक्ति-स्वातंत्र्य हे एक स्वतंत्र मूल्य मानले होते किंवा त्या तत्त्वाला त्यांच्या विचारसरणीत काही विशेष स्थान होते, असे म्हणवत नाही. समता या तत्त्वाबद्दलही तसेच म्हणावे लागेल. या दोन तत्त्वांचा उल्लेख टिळकांच्या संदर्भात सहस्रबुद्धे यांनी अनेक वेळा केलेला आढळतो. पण व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि समता हे शब्द आगरकरांच्या तत्त्वज्ञानात परवली-सारखे आहेत, तसे ते टिळकांच्या बाबतीत नाहीत. प्राचीन परंपरेबद्दल व एकंदरीत धर्मशास्त्राबद्दल टिळकांना जो आदर होता तो ध्यानात घेतला तरी हे लक्षात येण्या-सारखे आहे. "राष्ट्रीय शिक्षण या विषयावरील टिळकांची व्याख्याने व लेख पाहिले तर सामाजिक सुधारणेचा सर्व आशय त्यांत आलेला आहे असे आपणांस आढळून येईल," असे सहस्रबुद्धे यांनी म्हटले आहे (पृष्ठ २९५). पण त्यानंतर एक संपूर्ण पृष्ठभर टिळकांची जी निरनिराळी अवतरणे त्यांनी दिली आहेत, त्यांमध्ये सर्वत्र राष्ट्रभावना जागृत करण्याचा उल्लेख आहे. सामाजिक सुधारणेचा कोणताही उल्लेख नाही. त्याच्या

पुढच्या पृष्ठावर " हे राष्ट्रीय शिक्षण सर्व जाति-जमातींसाठी आहे " असे म्हणणारे टिळकांचे उद्‌गार दिले आहेत हे खरे, पण जिला सामाजिक समता म्हणतात तिचा उल्लेख कोठेही नाही.

राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या प्रश्नात सर्व जाति-जमातींना सहभागी करून घेणे किंवा स्वातंत्र्य हे कावाडकष्ट करणाऱ्या शेतकऱ्यांसाठी हवे व त्यांची स्थिती सुधारेल तेव्हा देश खरा सुधारला असे म्हणणे, आणि जन्मावर आधारलेली जातिव्यवस्था अमान्य करणे किंवा त्या जन्मनिष्ठ विषमतेला आधारभूत अशी धार्मिक बैठक असेल तर तीच मोडून काढण्यासाठी झटणे, या दोन गोष्टी मूलतः भिन्न आहेत. समतेचा संबंध यांतील दुसऱ्या गोष्टींशी आहे. पहिल्या गोष्टी टिळकांनी सांगितल्या, पण दुसऱ्या गोष्टी आवर्जून सांगितल्या असे आढळत नाही. आगरकर आणि टिळक यांच्या लेखनातून कोणता विचार पुन्हा पुन्हा आवृत्त होतो हे पाहिले तरी हा भेद तत्काळ ध्यानात येतो. यामुळे टिळकांना लगेच काही कमीपणा येतो असे मानण्याचे कारण नाही, आपल्या दृष्टीने हा त्यांच्या विचारांचे सम्यक् आकलन करण्याचा प्रश्न आहे.

वारकरी पंथात पंढरीच्या वाळवंटामध्ये जातिभेद मानीत नाहीत म्हणजे तेथे सारे समान मानतात, पण समतेची ती भावना त्यांच्या गावांतील दैनंदिन व्यवहारापर्यंत पोचली नाही. टिळकांचा समतेचा विचारही असाच मर्यादित राहिला. धर्मकारण किंवा राजकारण यांच्याही अतीत राहणारे असे काही स्वयंसिद्ध मूल्य मानवांतील समतेला आहे, असा विचार त्यांच्या मनात ठसला होता असे दिसत नाही. त्यामुळे प्राचीन परंपरेनुसार कोणाला कोणता अधिकार दिलेला आहे हे ठरवताना वेदोक्त प्रकरणात त्यांचा निर्णय दुर्दैवाने निराळा झाला. अखेर महापुरुष झाले तरी तीही माणसेच असतात, आणि कितीही उंच उंच उठली तरी तीदेखील आपल्या पायातळची माती घेऊनच उठतात, असेच या बाबतीत आपण मानावयास हवे, ' मनाला क्लेश होतात, ' हे उद्‌गार काढताना सहस्रबुद्धे यांनीही अर्थात तसेच मानलेले आहे. अशाच संदर्भात, चिपळूणकरांसारख्या पुरुषाने सामाजिक क्रान्तीचे महत्त्व जाणू नये " हे जरा विस्मयजनक आहे " असे सांगून, पुढे " पण कोणताही मानव पूर्ण नाही हे ध्यानात घेतले म्हणजे मनाचा त्रास जरा कमी होतो " असे सहस्रबुद्धे यांनी म्हटलेले आहे (पृष्ठ ४९).

म तै क्या चे स्व रू प

व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि समता हे शब्द आगरकर व टिळक यांच्या संदर्भात सहस्रबुद्धे यांनी अनेक वेळा योजले असल्यामुळे त्या दोघांच्या विचारांमध्ये या बाबतीत साम्य असल्यासारखे वाटते, पण हे साम्य केवळ वरवरचे आहे. त्या दोघांच्या या दोन तत्त्वांविषयीच्या संकल्पनाही खरोखरी निराळ्या आहेत, असे त्यांच्या मांडणीवरून ध्यानात येते. चिपळूणकरांवरील विवेचनातही असा प्रकार काही स्थळी होतो. " लोकहितवादी आणि रानडे यांच्याशी चिपळूणकरांचे अनेक बाबतीत मतैक्य होते, " असे सहस्रबुद्धे

म्हणतात. इंग्रजी विद्येचे महत्त्व, विचारस्वातंत्र्याची आवड, शास्त्रीपंडितांतील विद्याभिरुचीचा अभाव, अशी त्याची उदाहरणे ते देतात. जातिभेद, परदेशगमन, स्वदेशप्रीती यांचाही उल्लेख ते त्यानंतर करतात (पृष्ठ ५०–५४). पण हे साम्यदेखील वरवरचे आहे. तसे पाहिले तर मूलभूत तात्त्विक सिद्धान्तांबाबत कोणाचेच दुमत असत नाही, त्यांचा तपशिलात जाऊन अर्थ लावतानाच मतभेद व्यक्त होतात. लोकहितवादींनी प्रारंभी तरी इंग्रजी राज्याचे स्वागत केले, हे चिपळूणकरांना खपणे शक्य नव्हते आणि खपलेही नाही. विधवांवर होणाऱ्या अन्यायाबद्दल किंवा ब्राह्मणांच्या आत्मसंतुष्टतेबद्दल लोकहितवादी ज्या पोटतिडिकीने लिहितात, तसे पारतंत्र्याबद्दल त्यांनी कधी लिहिलेले नाही. येथेच त्या दोघांतील भेद स्पष्ट होतो आणि मग इतर बाबतींत असलेल्या मतैक्याला विशेष अर्थ उरत नाही.

रानडे यांचे अनेक सिद्धान्त चिपळूणकरांना मान्य होण्यासारखे होते असे सहस्रबुद्धे म्हणतात (पृष्ठ ५३), पण हे विधानही फार मर्यादित अर्थाने घ्यावयास हवे. रानडे यांची सर्वांगीण सुधारणेची दृष्टी चिपळूणकरांना नव्हती हे तर स्पष्टच आहे. भाषेचा अभिमान, इंग्रजी विद्येचे महत्त्व किंवा आपल्या इतिहासाबद्दलचा अभिमान, या गोष्टी रानडे आणि चिपळूणकर यांच्यांत समान होत्या, असे सहस्रबुद्धे दाखवतात. पण केवळ एक विधान म्हणून हे बरोबर मानले, तरी या प्रत्येक बाबतीत त्या दोघांमध्ये तपशिलाच्या दृष्टीने फरक आहे व तो फरक महत्त्वाचा आहे. चिपळूणकरांचा अभिमान बराचसा भावनेवर आधारलेला होता आणि तो उग्र प्रकृतीचा होता, तो उफाळून उठत असे. रानडे यांचा अभिमान व्यासंगावर उभा होता, त्या अभिमानालाही कठोर आत्मपरीक्षणाची एक झालर होती आणि शिवाय तो संयमित होता. चिपळूणकरांच्या अभिमानाला खोल व्यासंगाचा पाया नव्हता, हे तर सहस्रबुद्धे यांनीही सांगितलेले आहे. चिपळूणकर केवळ बहुश्रुत होते. ही बहुश्रुतता त्यांच्या अभिमानाचे पोषण करण्यासच कारण झाली आणि त्यामुळे सत्यावरील त्यांची दृष्टीही काही काही ठिकाणी चळली. मराठ्यांच्या इतिहासाविषयी चिपळूणकर अभिमानाने केवळ फुलून येऊन लिहितील, त्यांच्या वाग्वैभवामुळे ज्यांचे भान हरपते अशा सामान्य वाचकांवर त्याचा परिणामही कदाचित अधिक होईल, किंबहुना तो झालाच. परंतु रानडे यांनी आपुलकीच्या भावनेने पण निराग्रही बुद्धीने केलेली मराठ्यांच्या इतिहासाची सखोल मीमांसा वेगळी. चिपळूणकरांचा हिंदुधर्माचा अभिमान विश्वासजन्य नव्हता तर देशभक्तिजन्य होता, असे त्यांचे एक अनन्य भक्त श्री. वेलसरे यांचे मार्मिक मत सहस्रबुद्धे यांनी दिले आहे. रानडे यांचा हिंदुधर्माचा अभिमान त्यांच्या आध्यात्मिक मूल्यांवरील गाढ श्रद्धेच्या पोटी होता हे सुप्रसिद्ध आहे.

व्यक्तित्वातील वेगळेपण

मानवत्वाची प्रतिष्ठा हे रानडे यांचे पहिले महातत्त्व होते असे सहस्रबुद्धे यांनी म्हटले आहे (पृष्ठ ५३) आणि हे त्यांचे म्हणणे अतिशय समर्पक आहे. मानवत्व ही वस्तू

केवळ तिच्या शुद्ध स्वरूपात, तीमधील धार्मिक, राजकीय, सामाजिक आशय किंवा संदर्भ काढून टाकून जाणून घेण्याची प्रवृत्ती चिपळूणकरांच्यात होती असे वाटत नाही आणि ती नव्हती हे मान्य केले, तर काही बाबतीत वरवर साम्य दिसते म्हणून रानडे यांचे अनेक सिद्धान्त चिपळूणकरांना मान्य होण्यासारखे होते, या विधानात विशेष जोर राहात नाही. लोकहितवादी, रानडे व चिपळूणकर या प्रत्येकाच्या व्यक्तित्वाची जात वेगळी होती. काही मूलभूत विचार त्या सर्वांनीच मांडले आहेत म्हणून त्यांच्यांत साम्य शोधणे फारसे उपयोगाचे नाही.

चिपळूणकर, आगरकर आणि टिळक यांच्यांत असलेल्या मूलभूत भेदाचे भान सहस्रबुद्धे यांनाही आहे. आगरकरांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे वर्णन करताना त्यांनी तो भेद दाखवला आहे (पृष्ठे २०१–२). आगरकरांची मूळ धारणा मानवतेची, करुणेची होती; तर विष्णुशास्त्री व टिळक यांची राष्ट्रोद्धाराची, स्वातंत्र्याची होती; असे त्यांनी म्हटले आहे. आगरकर पूर्ण क्रांतिवादी होते तर चिपळूणकर व टिळक हे पुनरुज्जीवनवादी होते, हा त्यांनी केलेला भेदही नेमका आहे. त्याच वेळी सहस्रबुद्धे हेही सांगण्यास विसरत नाहीत की, अलीकडे अंधश्रद्धेने जुन्याचे समर्थन करणे असा पुनरुज्जीवन याचा अर्थ झाला आहे, तो बरोबर नाही (पृष्ठे २०२–४).

सहस्रबुद्धे यांनी केलेला हा भेद आपल्याला आणखी थोडा पुढे नेता येण्यासारखा आहे. आगरकरांच्या ठिकाणी असलेल्या करुणेमुळे त्यांची भूमिका अधिक मानवतापूर्ण व व्यापक होते, एवढेच नव्हे तर काळाच्या मर्यादा ओलांडून आजही ती आपणांस आवाहन करू शकते. त्यांच्या निखळ बुद्धिवादी भूमिकेचाही तोच परिणाम होतो. चिपळूणकर आणि टिळक हे त्यांच्या काळात समाजाला आपल्या मागे खेचून नेण्यात यशस्वी झाले, पण काही प्रमाणात ते आवाहन पारतंत्र्याच्या त्या कालखंडापुरते मर्यादित राहिले. अर्थात ही मर्यादा चिपळूणकरांइतकी टिळकांच्या बाबतीत जाणवत नाही असा एक फरक त्या दोघांत आहेच. आगरकरांच्या व्यापकतेमुळे व बुद्धिवादामुळेच त्याना त्यांच्या आयुष्यात कमी यश मिळाले, त्यांच्या काळात त्यांच्या समाजाला ते काहीसे परके, निदान दूरचे वाटले; हेही तितकेच खरे. निखळ बौद्धिक भूमिकेवरून केलेले विवेचन आपलेसे करण्याची कुवत मोजक्या व्यक्तींतच असते. टिळकांचे प्रतिपादन अधिक बालबोध, समाजाला काय झेपेल व पेलेल हा विचार त्यांच्या मनात सदैव जागा; आणि त्यामुळेच ते लोकमान्य झाले.

वि वे च न शै ली

सहस्रबुद्धे यांचा हा ग्रंथ त्यांच्या आजवरच्या कीर्तीला शोभेल अशा तोलामोलाचा उतरला आहे. गेली चाळीस वर्षे ते लेखन करीत आहेत. अशा प्रकारच्या वैचारिक लेखनाबद्दल त्यांना एक आस्था आहे. आपले ग्रंथलेखन ते काही एका कर्तव्यभावनेने करीत आले आहेत. त्यामुळेच चिपळूणकर निबंधमालेनंतर ग्रंथमाला काढणार होते याचा उल्लेख ते एका वेगळ्या आत्मीयतेने करतात. चिपळूणकरांच्या वाग्वैभवा-

बद्दल लिहिताना, त्यांचा निबंध नेटका असतो, सुडौल रचनेचा असतो, पूर्वपक्ष-उत्तरपक्ष, आक्षेपपरामर्श, स्वमतप्रतिपादन, साधार युक्तिवाद असा सुबद्ध तो असतो, हे सहस्रबुद्धे यांनी सांगितलेले आहे. सहस्रबुद्धे यांचा निबंधही असाच रेखीव आणि पद्धतशीर असतो हे मराठी वाचकांना माहीत आहे.

सहस्रबुद्धे यांची भाषाशैली सुबोध आणि विवेचनाची सरणी सुगम असते. त्यांमध्ये क्लिष्टता किंवा दुर्बोधता यांचा स्पर्श कोठेही होत नाही. एखाद्या नदीचे पाणी कालव्यातून दोन्ही बाजूंनी दगडी भिंती घालून इष्ट त्या ठिकाणी नेलेले असावे, त्याप्रमाणे सहस्रबुद्धे यांचे विवेचन सर्वत्र अतिशय बंदिस्त असते. ते स्वतः प्रतिपाद्य विषयापासून रेसभर इकडेतिकडे जात नाहीत व वाचकालाही जाऊ देत नाहीत. जागोजाग ते मागचापुढचा धागा स्पष्ट करीत असतात, त्यामुळे विवेचन कोठून आले व कोठे चालले आहे याचा बोध सर्वसामान्य वाचकालाही होत राहतो. मात्र यामुळेच हे विवेचन काही वेळा वाजवीहून अधिक बालबोध झाल्यासारखे वाटते हेही खरे. चिपळूणकरांवरील विवेचनात टीकाकार, चरित्रकार व निबंधकार या दृष्टींनी त्यांचा परामर्श घेणारी तीन स्वतंत्र प्रकरणे सहस्रबुध्द्यांनी लिहिली आहेत. मराठी वाङ्मयात हे तीन प्रकार त्यांनी परिपुष्ट केले असे सहस्रबुद्धे म्हणतात व ते बरोबरही आहे. पण प्रस्तुत ग्रंथ या तिघांच्या राष्ट्रीय म्हणजे प्राधान्याने राजकीय व सामाजिक क्षेत्रांमधील कार्याचे विवेचन करणारा आहे. त्यात चिपळूणकरांच्या वाङ्मयीन कार्याचा विचार मध्येच आल्यामुळे मूळ विषयाचे अनुसंधान काहीसे सुटते व ग्रंथाच्या एकरूपतेलाही बाध येतो. चिपळूणकरांच्या या कामगिरीचाही त्यांच्या एकूण राष्ट्रजागृतीच्या कार्याशी संबंध आहे असे दाखवण्याचा प्रयत्न सहस्रबुद्धे करतात, पण तो दूरान्वित वाटतो. आगरकरांच्या लेखनाचा अशा प्रकारचा परामर्श येथे आलेला नाही, टिळकांच्या गीतारहस्याचाही आलेला नाही; हे या संदर्भात ध्यानात घेण्यासारखे आहे.

अशा वैचारिक लेखनात साहित्यगुणांना वाव कमी असतो. सहस्रबुद्धे यांची प्रवृत्तीही उगाचच उपमा-दृष्टान्तांचा फुलोरा उभा करण्याची नाही; तरीदेखील वाङ्मयीन दृष्ट्या वेधक अशी स्थळे या ग्रंथात अधूनमधून येतात आणि वाचकाच्या मनाला आल्हाद होतो. हिंदू समाजाने मोठमोठे पराक्रम केव्हाच केलेले नाहीत, असे उद्गार आगरकरांनी एके ठिकाणी काढले आहेत. त्याचा उल्लेख केल्यावर सहस्रबुद्धे लिहितात की, आगरकर "असे उद्गार काढतात तेव्हा ते फार म्हणजे फारच रागावलेले आहेत इतकेच ध्यानात घ्यावयाचे (पृष्ठ १३०). या प्रतिक्रियेतील संयम मनाला सुखावणारा आहे. आगरकर हे भावनाप्रधान होते हे सांगितल्यावर चिपळूणकरांचे वर्णन करताना सहस्रबुद्धे लिहितात, "उपरोध, उपहास या शस्त्रांनी प्रतिपक्षाला जमीनदोस्त करण्यावर विष्णुशास्त्री यांचा भर असे आणि शत्रूवर तसा भडिमार केल्यावर त्याच्याकडे विष्णुशास्त्री मिष्किलपणे पाहात उभे आहेत असे चित्र मनापुढे येते." त्याच्याच पुढे टिळकांचे वर्णन करताना सहस्रबुद्धे लिहितात "टिळक स्थितप्रज्ञ, वेदान्ती होते. 'मनात रागद्वेष न आणता कर्तव्यबुद्धीने तू लढ' असे श्रीकृष्णांनी अर्जुनाला सांगितले.

त्याला ते कितपत जमले हा प्रश्नच आहे. पण टिळक तसे लढत आहेत असे चित्र मनापुढे येते, हे खरे आहे" (पृष्ठ २०२). एकेक, दोनदोन वाक्यांत सहस्रबुद्धे यांनी काढलेली ही चित्रे बोलकी आहेत. परिणामाची क्षिती न बाळगता असंख्य शत्रुसैनिकांशी एकाकी लढत असलेल्या आवेशपूर्ण योद्धयाचे चित्र आगरकरांचे म्हणून कदाचित सहस्रबुद्धे काढू शकले असते, पण त्यांनी ते काढलेले नाही. आगरकरांना त्यांनी दधीची ऋषीची उपमा दिलेली आहे. मनात सहज येते, वज्र तयार करण्यासाठी दधीचींनी इंद्राला आपल्या अस्थी दिल्या हे खरे; पण दधीची स्वतः लढले नाहीत, आगरकर स्वतः लढले आहेत. पण ते असो. उपमा फार ताणण्याचे कारण नाही.

विषयाबद्दलची आत्मीयता

या तीनही पुरुषांचे दर्शन सहस्रबुद्धे यांनी काही एका आत्मीयतेने घडविलेले असले, तरी आगरकरांच्यापेक्षा चिपळूणकरांच्या परामर्शात आणि चिपळूणकरांपेक्षा टिळकांवरील विवेचनात ते अधिक समरस होऊन लिहितात हे जाणवते. 'महाभूतसमाधि' या प्रकरणात टिळकांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे विशेष स्पष्ट करताना सहस्रबुद्धे यांच्या लेखणीला काही वेगळा बहर आलेला आहे. चिपळूणकरांचे वर्णन त्यांनी स्वातंत्र्याचा निर्भय उपासक असे केले आहे, आगरकरांना दधीची ऋषीची पदवी दिली आहे, तर टिळकांना त्यांनी महापुरुष म्हटले आहे. कालिदासाने रघुवंशामध्ये दिलीपाच्या वर्णनात योजिलेल्या शब्दांमध्ये किंचित बदल करून सहस्रबुद्धे लोकमान्य टिळकांचे वर्णन करताना म्हणतात, "हिंदुस्थानचे एक राष्ट्र घडवणे यासाठीच त्यांचा अवतार होता. त्या एका हेतूच्या सिद्धीसाठीच त्यांचे सर्व गुण विधात्याने त्यांना दिले होते" (पृष्ठ ३१५).

डॉ. सहस्रबुद्धे यांनी केलेल्या या तीन नेत्यांच्या अन्तिम मूल्यमापनाशी कोणाचा मतभेद होईल असे वाटत नाही

* *

शोध बाळ-गोपाळांचा

डॉ. य. दि. फडके

****

११
टिळक - आगरकरांचा एक साक्षेपी शोध

****

केसरी-कार लोकमान्य टिळक आणि सुधारक-कर्ते गोपाळ गणेश आगरकर या दोघांचा महाराष्ट्राच्या वैचारिक जीवनावर फार मोठा ठसा उमटलेला आहे. ज्या स्वराज्याच्या जन्मसिद्ध हक्कासाठी टिळकांनी आपले सारे आयुष्य वेचले ते स्वराज्य प्राप्त झाल्याला आता एका पिढीहून अधिक काळ लोटला आणि ज्या सुधारणांचा आगरकरांनी आग्रहाने पुरस्कार केल्यामुळे एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरीस महाराष्ट्रात प्रचंड वादळे उत्पन्न झाली त्यांपैकी कितीएक सुधारणा मागच्या पिढीतच जुन्या होऊन गेल्या, तरीही टिळक व आगरकर यांपैकी कोणाचा तरी पक्ष घेऊन अद्यापही वाद खेळले जातात. टिळक आणि आगरकर या दोघांनी मिळून तारुण्याच्या प्रारंभकाळात देशाच्या उद्धाराचे मनसुबे रचले, एकशेएक दिवसांचा तुरुंगवास त्यांनी एकत्र सोसला आणि सार्वजनिक कार्यात पदार्पण केल्यानंतर पहिली तीनचार वर्षे खांद्याला खांदा लावून सहकार्याने श्रम केले. पण हे आरंभीचे जिवलग स्नेही पुढे भिन्न विचारसरणींचे प्रवक्ते बनले. आपापल्या विचारांचा पुरस्कार करताना त्यांनी एकमेकांवर कठोर टीका केली, त्या टीकेचे आवेशाच्या भरात निर्घृण प्रहारांमध्ये रूपान्तर झाले आणि अखेर जणू ते एकमेकांचे वैरी बनले. केवळ आठदहा वर्षांच्या अवधीत ज्यांच्या गाढ स्नेहाचे रूपान्तर कटुतम वैरामध्ये झाले, त्या दोघांचा तो वैचारिक संग्राम किती अटीतटीचा झाला असेल त्याची कल्पना आपण करू शकतो. त्यांचा प्रारंभीचा स्नेहभाव जितका उत्कट होता, तितकाच पुढच्या काळातील वैरभाव तीव्र राहिला. देशाचा उद्धार कोणत्या मार्गाने साधता येईल याबद्दलचे मतभेद इतके पराकोटीला कसे जातात आणि निःस्वार्थी व ध्येयवादी अशा पुरुषांमध्ये एकमेकांबद्दल एवढा

शोध : बाळ-गोपाळांचा, डॉ. य. दि. फडके
श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे ३०, जून १९७७, पृष्ठे २२६, मूल्य १८ रुपये.

दुरावा कसा उत्पन्न होतो, हादेखील एक जिज्ञासेचा विषय होऊ शकतो. ही जिज्ञासा पुरी करून घेण्याचा प्रयत्न अलीकडे अनेकांनी केलेला आहे, त्यांतीलच एक अतिशय लक्षणीय असा प्रयत्न म्हणजे डॉ. य. दि. फडके यांचे श्री विद्या प्रकाशनाने जून १९७७-मध्ये प्रसिद्ध केलेले " शोध : बाळ-गोपाळांचा " हे पुस्तक होय.

दोघांमधील मूलभूत भेद

महाराष्ट्रात टिळक-आगरकरांवर आतापर्यंत कमी लेखन झाले आहे असे नाही. अनेकांनी या विषयावर आपली लेखणी चालवलेली आहे आणि आपापले निष्कर्ष प्रकट केले आहेत. टिळक-आगरकरांचे निरनिराळे चरित्रकार किंवा गेल्या शतकाच्या उत्तरार्धात महाराष्ट्रामध्ये घडून आलेल्या प्रबोधनाचा मागोवा घेणारे अभ्यासक यांना या विषयाचा परामर्श घ्यावा लागलेला आहे. पण कारणे कोणतीही असोत, एवढे खरे की यापूर्वीच्या लेखकांनी या विषयावरील सारी साधने काळजीपूर्वक डोळ्यांखालून घालून मग आपले लेखन केले आहे असे आढळत नाही. टिळक आणि आगरकर हे दोघे मूलतःच भिन्न अशा दोन विचारसरणींचे पुरस्कर्ते होते. इंग्रजी अमदानीच्या त्या काळात पारतंत्र्यातून मुक्त होण्यासाठी म्हणून ज्या अनेक चळवळी उभ्या राहिल्या, त्यांतील राजकीय लढ्याच्या अंगाला प्राधान्य द्यावे का सामाजिक सुधारणेला अग्रक्रम द्यावा एवढ्यापुरताच टिळक व आगरकर यांचा मतभेद होता असे नाही. एकंदर मानवी जीवनाकडे, त्याच्या अंतिम साफल्याकडे आणि ते प्राप्त करून घेण्याच्या साधनांकडे पाहण्याचा या दोघांचा दृष्टिकोणच मुळापासून निराळा होता.

एकूण समाजजीवनाचा सामग्र्याने विचार करताना त्यातील राजकीय व सामाजिक ही अंगे सर्वथा पृथक मानता येतील, त्या दोहोंतील एकाचा कोणताही संपर्क येऊ न देता दुसऱ्याचे स्वरूप ठरवता येईल हे संभवत नाही; इतकी ही दोन अंगे परस्परांशी संबद्ध आहेत. त्यामुळे टिळक आणि आगरकर हे दोघे ज्या वेळी सार्वजनिक कार्याच्या क्षेत्रात उतरले, तेव्हा त्यांना या दोहोंचाही काही ना काही विचार करावा लागला हे केवळ स्वाभाविक आहे. त्या दोघांतील मतभेदांचे सम्यक आकलन व्हावे अशी इच्छा असेल; तर या दोन्ही बाबतीत त्याचप्रमाणे इतर विषयांत भिन्न भिन्न प्रसंगांमध्ये त्यांनी कोणती बाजू घेतली, ती किती तीव्रतेने उचलून धरली, तिचा पाठपुरावा करण्याचा प्रयत्न कसा केला, तो करीत असताना त्या दोघांमध्ये नेमका कोठे मतभेद झाला, तो मिटवण्याचा त्यांचा प्रयत्न कोणत्या कारणांमुळे असफल होऊ लागला आणि त्या मतभेदाच्या छोट्याशा फटीचे रूपांतर अखेर जणू अनुल्लंघ्य अशा प्रचंड दरीमध्ये कसे होत गेले; हे सारे काळजीपूर्वक पाहणे आवश्यक आहे. ते केल्याशिवाय या दोघांचे कार्य व त्यांची विचारप्रणाली यांचे खरे मूल्यमापन करणे खरोखरी अशक्य आहे. पण ते पद्धतशीर रीतीने करावयाचे तर सारी मूळ साधने बारकाईने डोळ्यांखालून घालावयास हवीत. आजवर या विषयावर ज्यांनी लिहिले त्यांनी हा प्रयत्न साक्षेपाने केलेला नाही, हे फडके यांनी या पुस्तकात जागोजाग दाखवले आहे.

साधार आणि समतोल विवेचन

फडके यांचे हे पुस्तक अनेक दृष्टींनी वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. गेल्या शतकाच्या उत्तरार्धात महाराष्ट्रात घडून आलेले प्रबोधन आणि त्या प्रबोधनास कारणीभूत झालेल्या थोर व्यक्ती यांचा विशेष अभ्यास गेली काही वर्षे फडक्यांनी चालवलेला आहे हे सर्वश्रुत आहे. ज्या विषयाचा अभ्यास करावयाचा त्यासंबंधी उपलब्ध होणारी सारी सामग्री स्वतः अभ्यासावयाची, त्या संदर्भात इतर लेखकांनी जे काही म्हटले असेल ते सारे दृष्टीखालून घालावयाचे, त्याच वेळी त्यांनी दिलेल्या माहितीवर विसंबून न राहता ती सारी माहिती स्वतः मुळातून पाहावयाची आणि तीवर आधारलेले निष्कर्ष आपण काढावयाचे; अशी एक अभ्यासातील शिस्त फडक्यांनी स्वीकारलेली आहे. त्यांच्या या शिस्तीचा प्रत्यय या पुस्तकाच्या पानापानावर आल्याशिवाय राहात नाही. टिळक आणि आगरकर हे दोघे सन १८९०-पर्यंत डेक्कन एज्युकेशन सोसायटीत एकत्र काम करीत होते. त्यानंतर केसरी व सुधारक यांमधून त्यांचे प्रकट द्वंद्व उभे राहिले, ते आगरकरांच्या निधनापर्यंत म्हणजे १८९५-पर्यंत चालले. ज्यांना टिळक-आगरकरांवर लिहावयाचे असेल, त्यांनी या संबंधातील डेक्कन एज्युकेशन सोसायटीतील उपलब्ध कागदपत्र, केसरी व सुधारक यांचे सारे अंक, त्याचबरोबर इंदुप्रकाश किंवा दीनबंधु अशा त्या वेळच्या इतर वृत्तपत्रांतून आलेला मजकूर, निरनिराळ्या व्यक्तींमध्ये झालेला पत्र-व्यवहार आणि त्या काळातील इतर श्रेष्ठ व्यक्तींच्या चरित्रांतून उपलब्ध होणारी माहिती, हे सारे डोळ्यांखालून घातले पाहिजे. ही सारी साधने मुळातून तपासून पाह-ण्याची तसदी दुर्दैवाने आजवर कोणी घेतलेली नाही. साहित्यसम्राट तात्यासाहेब केळकरांनीही आपले प्रचंड टिळकचरित्र लिहिताना ही दक्षता आवश्यक त्या प्रमाणात घेतली नाही. नंतरच्या अभ्यासकांनी बऱ्याच बाबतीत आपले लेखन या " भाष्य-कारांस वाट पुसत " केले. त्यामुळे केळकरांबरोबरच या लेखकांचीही काही ठिकाणी दिशाभूल झाली. त्यातच बरेवाईट पूर्वग्रह आणि विशिष्ट मतांचा अभिनिवेश यांची भर पडली. जे काही निष्कर्ष या मार्गाने प्राप्त झाले त्यांत साहजिकच काही गफलती झाल्या व कितीएक चुकीच्या समजुती केवळ दृढमूल होऊन गेल्या. अशा अनेक त्रुटींवर प्रकाश टाकण्याचे काम फडक्यांनी या पुस्तकात चोखपणाने केले आहे.

आपल्यासमोर येणाऱ्या पुराव्याचे वस्तुनिष्ठ दृष्टीने अवलोकन करावयाचे, त्यातून जे निष्कर्ष प्राप्त होतील त्यांचा कसलाही अभिनिवेश न धरता मोकळ्या मनाने स्वीकार करावयाचा आणि हे करण्याच्या आड आपला कोणत्याही प्रकारचा पूर्वग्रह येऊ द्यावयाचा नाही, किंबहुना कोणताही पूर्वग्रह मनात धरावयाचाच नाही; असा फडक्यांचा प्रयत्न असतो हे आपल्याला जाणवते आणि या प्रयत्नात ते यशस्वी होतात असे आढळते तेव्हा मनाला मोठा आनंद होतो. टिळक व आगरकर यांच्या-संबंधी आजवर अनेक मातबर लेखकांनी लिहिलेले आहे. हे लिहिताना कोणी आगर-करांना झुकते माप दिले आहे, तर कोणी टिळकांच्या पदरात सारे श्रेय टाकण्याचा

प्रयत्न केलेला आहे. आपल्या लेखनाबाबत अशा प्रकारची तक्रार करण्यास अवसर मिळू नये यासाठी फडके अतिशय सावध राहिले आहेत, हे त्यांना भूषणावह आहे. समतोल व निःपक्षपाती विवेचन हा त्यांच्या लेखनाचा एक विलोभनीय असा विशेष आहे.

टिळक-आगरकरांच्या बरोबरच नामदार गोखल्यांचाही संदर्भ या पुस्तकामध्ये आहे. ही सारीच माणसे कर्तृत्वाने अतिशय मोठी आहेत. त्यांच्या त्या मोठेपणाचे दडपण लेखकाच्या मनावर आल्याशिवाय राहात नाही. पण अशा प्रकारच्या साऱ्या दडपणापासून फडके केवळ मुक्त आहेत. या तिघांपैकी कोणाच्याही वर्तनातील किंवा विचारातील मर्यादा स्पष्ट करताना त्यांची लेखणी कोठेही कचरलेली नाही. वादाच्या भरात टिळक व आगरकर या दोघांनी एकमेकांची हेटाळणी केली आहे किंवा जाहीर रीत्या एकमेकांस उद्देशून अपशब्द वापरले आहेत हे पाहिले की आपल्याला धक्का बसतो, शिक्षणसंस्थेच्या कारभाराविषयीचे काही कागदपत्र पाहण्यासाठी पाठवले असता ते रागाच्या भरात टिळकांनी फाडून टाकले हे समजल्यावर तर आपण केवळ स्तंभित होतो. पण याचा अर्थ इतकाच की टिळक, आगरकर आणि त्यांच्या मागोमाग आलेले गोखले, हे सारे महापुरुष असले तरी अखेर ती माणसेच होती आणि सामान्य माणसांच्या हातून चुका होतात, वागण्यामध्ये अतिरेक होतात तसे ते त्यांच्याही हातून झालेले आहेत. पण त्यांचे महापुरुषत्व नेमके कशात साठवलेले होते हे यथार्थपणे जाणून घ्यावयाचे असेल, तर सामान्य माणसाप्रमाणे चुका करीत करीत व त्यांतून अनुभवाने शिकत शिकत त्यांनी असामान्यत्वाची पदवी कशी गाठली ते समजावून घेतले पाहिजे. फडक्यांना याचे पुरते भान आहे. त्याच वेळी या साऱ्यांबद्दल त्यांच्या मनात एक गाढ सहानुभूतीही आहे. त्या सहानुभूतीमुळे ते त्यांच्या हातून प्रसंगवशात घडणाऱ्या चुकाही तटस्थ बुद्धीने पाहू शकतात.

अनेक नवे तपशील

टिळक व आगरकर यांच्यासंबंधी जनमानसात दृढ होऊन बसलेल्या अनेक समजुती दूर करणारे तपशील फडक्यांनी या पुस्तकात दिलेले आहेत आणि कित्येक बाबतीत अपुरी असलेली माहिती परिपूर्ण केलेली आहे. संमतिवयाच्या वादाच्या वेळी सनातनी मताच्या पुरस्कर्त्यांकडून काढली गेलेली प्रेतयात्रा आगरकरांची होती असा समज आहे तो बरोबर नाही, ती प्रेतयात्रा प्रातिनिधिक अशा सुधारकाची होती व ती त्या वेळच्या साऱ्या सुधारकांच्या घरांवरून मिरवीत गेली; हे फडक्यांनी सांगितलेले आहे. " इष्ट असेल ते बोलणार व साध्य असेल ते करणार " अशी खडखडीत गर्जना करणारे आगरकर आरंभीच्या काळात केसरीमध्ये लिहिताना शक्य तो लोकांच्या भावना न दुखावता आपले विचार त्यांच्या गळी उतरवू पाहात होते, हे फडक्यांनी दाखवले आहे. टिळक केसरीत प्रारंभापासून भरपूर लिहीत होते व केसरीतील बहुतेक राजकीय लेख त्यांचे आहेत, अशी सार्वत्रिक समजूत आहे. पण आरंभीच्या काही

वर्षांत टिळक केसरीत फार थोडे लिहीत असत आणि त्या काळातील बहुतेक राजकीय लेख आगरकरांच्या हातचे आहेत, ही माहिती फडक्यांनी येथे साधार पुरवलेली आहे. आगरकर जहाल राजकीय मतांचे होते हे फारसे कोणाला माहीत नाही, अशी टिळकांनी दिलेली साक्ष त्यामुळे सार्थ ठरते. टिळक जुन्या रूढींना चिकटून राहणारे, त्यामुळे त्यांना महात्मा जोतिबा फुल्यांचे विचार आकलन झाले नाहीत; किंवा दीनबंधूमधून आपल्या रांगड्या भाषेत त्यांनी पुन्हापुन्हा टाकलेल्या " स्वराज्य कोणासाठी व कशा-साठी ?" या प्रश्नाचे मर्म टिळकांच्या ध्यानात आले नाही; हे स्वाभाविक वाटते. पण सुधारणेचा हिरीरीने पुरस्कार करणारे जे आगरकर त्यांनाही जोतिरावांच्या मनाची वेदना कळलेली नव्हती, असे फडक्यांनी दाखवले आहे आणि जोतिरावांच्या निधनाची दखल जशी केसरीने घेतली नाही तशीच ती सुधारकानेही घेतली नाही, ही वस्तुस्थिती वाचकांसमोर ठेवली आहे.

टिळक हे " कलहप्रिय व भांडकुदळ " वृत्तीचे मानले जातात आणि आगरकर हे सुधारक तेव्हा ते तसे नसणार, असे त्याच वेळी गृहीत धरले जाते. पण एकमेकांची कुचाळी करण्याच्या बाबतीत ते दोघेही केवळ तुल्यबळ होते, असे त्या वेळच्या केसरी व सुधारक यांच्या अंकांवरून स्वच्छ दिसते. एवढेच नव्हे तर आगरकर कित्येक वेळा आधी कुरापत काढीत आणि मग टिळक स्वसमर्थनार्थ प्रत्युत्तर करीत; असे फडक्यांनी साधार दाखवून दिले आहे. टिळकांचे प्रत्युत्तर मात्र विलक्षण आवेशपूर्ण असे, कडक व तिखट असे आणि प्रतिपक्षी त्यामुळे केवळ नामोहरम होऊन जात, हेही फडके सांगतात. केवळ तत्त्वाला चिकटून राहून वाद वाढवण्याची व तो अटी-तटीला नेण्याची वृत्ती टिळकांच्या ठायी त्यांच्या ऐन वयात केवळ प्रकर्षाने आढळते. माणसाच्या स्वाभाविक दुर्बलतेची किंवा आर्थिक कुचंबणेमुळे त्याच्या होणाऱ्या अशरण अवस्थेची सहानुभूतिपूर्ण दखल घेण्याची लोकसंग्रहशील प्रवृत्ती टिळकांच्या-मध्ये त्यांच्या उत्तरवयात अनुभवाने आलेली जशी दिसते तशी ती प्रारंभीच्या काळात असती, तर डेक्कन एज्युकेशन सोसायटीमधील आजीव सदस्यांच्या पाच रुपयांच्या पगारवाढीवरून झालेला वाद विकोपाला गेला नसता; असे जे फडक्यांनी सूचित केले आहे ते त्यांच्या सूक्ष्म अवलोकनशक्तीची साक्ष पटवणारे आहे. पण तत्त्वाच्या बाबतीत एवढे प्रखर व आग्रही असणारे टिळक आपल्या संस्थांच्या व तेथे काम करीत राहि-लेल्या आपल्या जुन्या सहकाऱ्यांच्या बाबतीत तितकेच मृदू होते, त्यांच्याकडून आपणांवर झालेल्या अन्यायाचा सहसा उल्लेख न करण्याइतके संयमी होते आणि चाळिशीच्या आतच एकामागून एक आपले पूर्वीचे पाच सहकारी काळाच्या पडद्या-आड गेले तेव्हा मनाने केवळ हेलावून गेले होते; या तपशिलांकडे फडके लक्ष वेधतात तेव्हा टिळकांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा एक वेगळाच पैलू आपल्या दृष्टीसमोर येतो. टिळकांच्या स्वभावातील या बाजूकडे आजवर कोणाही चरित्रकाराने लक्ष दिलेले नाही किंबहुना त्या दृष्टीने विचार करता एक " नवे टिळक-चरित्र हवे " आहे असा जो अभिप्राय फडक्यांनी प्रारंभीच्या लेखात व्यक्त केला आहे त्याच्याशी कोणीही

सहमत होईल.

सामाजिक सुधारणेबाबत लिहिताना आपल्याच समाजावर टीका करण्याचे टिळक शक्य तो टाळत असत, आगरकर मात्र निर्भीडपणाने लिहीत असत. पण न्या. तेलंगांनी आपल्या मुलीचे लग्न आठव्या वर्षी केले, तेव्हा त्याबद्दल आगरकरांनी टीकेचे अक्षर उच्चारले नाही आणि टिळकांनी आपल्या मुलीचे लग्न तेराव्या वर्षी केले, तर त्यांच्यावर मात्र त्यांनी आपली लेखणी चालवली; हा त्यांच्या वर्तनातील विसंवाद फडक्यांनी नेमका दाखवून दिलेला आहे. सुधारकाच्या त्या वेळच्या वाचकांनाही तो जाणवला होता हा उल्लेख त्यांनी केला आहे. न्या. तेलंग हे तेव्हा मुंबई विद्यापीठाचे कुलगुरू होते आणि आगरकर फर्गसन महाविद्यालयाचे प्राचार्य होते. कुलगुरूंवर टीका केली तर आपल्या महाविद्यालयास अनुदान मिळण्यामध्ये अडचण उत्पन्न होण्याचा संभव आहे, असा काही विचार आगरकरांच्या मनात असावा आणि त्यामुळे त्यांनी तेलंगांवर टीका करण्याचे टाळले असावे, असा एक तर्क केला जातो आणि तो सयुक्तिक वाटतो. एका संस्थेला काही अनुदान मिळावे म्हणून आगरकरांनी आपल्या टीकेला एवढा लगाम घातला हे जर क्षम्य मानले, तर त्याच न्यायाने ब्रिटिश सत्तेविरुद्ध ज्या अनुयायांना घेऊन लढा द्यावयाचा होता त्यांचे मन सांभाळण्यासाठी टिळकांनी सामाजिक सुधारणेबाबत मौन पत्करले असेल तर ते कितीतरी पटींनी क्षम्य मानता येण्यासारखे आहे. अर्थात टिळक मुळात परंपरावादी होते आणि सुधारणेस तितकेसे उत्सुक नव्हते हेही खरे आहे. पण त्यांना मान्य असलेल्या सुधारणांबाबतही त्यांनी विशेष आग्रह धरला नाही याचे स्पष्टीकरण आगरकरांनी तेलंगांवर टीका केली नाही त्याच प्रकारे करता येण्यासारखे आहे. पण टिळकांच्या बाबतीत असा उदारपणा उदारमतवादीही काही वेळा दाखवीत नाहीत.

न्या. रानडे यांचे शिष्य असलेले आणि महात्मा गांधींनी ज्यांना आपले गुरुपद दिले होते ते ना. गोखले टिळकांच्या तुलनेने कितीतरी सौजन्यशील मानले जातात. पण फर्गसन महाविद्यालयाच्या नव्या इमारतीचा उद्घाटन समारंभ झाला, तेव्हा सोसायटीच्या तोवरच्या कार्याचा आढावा घेताना त्यांनी चिपळूणकरांबरोबर त्यांचे सहकारी असलेले टिळक व नामजोशी यांचा प्रत्यक्ष नावाने उल्लेख करण्याचे टाळले, एवढेच नव्हे तर जमलेल्या एकूण निधीपैकी साठ हजार रुपयांची निम्मी रक्कम एकट्या नामजोशांनी गोळा केली होती हा उल्लेखही त्यांनी केला नाही; हे फडक्यांनी नमूद केले आहे. उदारमतवादी म्हणून जे पुढील आयुष्यात विख्यात झाले त्या गोखल्यांनी असे का करावे याचे मनाला कोडे पडते. पण एक तर ते या प्रसंगी बरेच अननुभवी होते आणि संस्था सोडून बाहेर पडलेल्या संस्थापक सदस्यांबद्दल जी एक दुराव्याची भावना त्यांच्या मनात साठून राहिली असेल, तिचा तो एक नकळत झालेला परिणाम होता असे आपण म्हणावे. अखेर साऱ्या महापुरुषांच्या पावन चरणांनाही धुळीचे कण लागलेले असतात हेच खरे.

वस्तुनिष्ठ शैलीतील वेधक व्यक्तिचित्रे

या पुस्तकामध्ये एकूण सात स्फुट लेख संग्रहित केलेले आहेत. पहिली पाचसहा वर्षे केसरीमध्ये प्राधान्याने आगरकर लिहीत असत, त्या वेळच्या त्यांच्या विचारांचा आलेख 'आगरकरांचा केसरी' या लेखात फडक्यांनी काढलेला आहे. टिळकांनी डेक्कन एज्युकेशन सोसायटीचा राजिनामा दिल्यानंतर त्यांचा आणि आगरकरांचा खरा सामना सुरू झाला. हा सामना कोणकोणत्या प्रश्नांच्या निमित्ताने कसकसा रंगत गेला त्याचे चित्र आपल्याला 'केसरी विरुद्ध सुधारक' या लेखात पाहावयास मिळते. आपल्याला न आवडणाऱ्या नवऱ्याकडे नांदावयास न जाण्याची कणखर भूमिका नव्वद वर्षांपूर्वी घेणाऱ्या रखमाबाईची कहाणी बरेच काही सांगून जाते. या रखमाबाई पुढे इंग्लंडला जाऊन डॉक्टर झाल्या हे समजल्यावर त्यांच्या बुद्धिमत्तेची खूण पटते. आगरकर, रानडे, टिळक यांच्या निधनानंतर एवढेच नव्हे, तर हा देश स्वतंत्र झाल्यावरही रखमाबाई सन १९५५-पर्यंत मुंबईत हयात होत्या हा तपशील कळल्यावर आपण काहीसे विस्मित होऊन जातो. मनात येते की, केवढी प्रचंड राजकीय आणि सामाजिक स्थित्यंतरे त्यांनी आपल्या आयुष्यात पाहिली! कोल्हापूरच्या ज्या छत्रपतींसाठी टिळक-आगरकरांनी तुरुंगवास सोसला त्या शिवाजीराजांचे चित्र करुणा उत्पन्न करणारे आहे, तर ज्यांच्याविरुद्ध त्या दोघांनी त्या प्रकरणात टीकेचा गदारोळ उठवला ते दिवाणबहादुर बर्वे उत्तरकाळात पुण्यामध्ये स्थायिक होऊन आगरकरांचे स्नेही झाले, हा योगायोग मन वेधून घेणारा आहे. प्रा. जिनसीवाले यांची व्यक्तिरेखा त्या काळातील एक वैशिष्ट्यपूर्ण नमुना आपल्या डोळ्यांसमोर उभी करणारी आहे. टिळक आणि आगरकर यांच्या आयुष्यात काही काळ वादळ उत्पन्न करून गेलेल्या या व्यक्तींची ही शब्दचित्रे या पुस्तकाच्या समृद्धीत भर टाकणारी आहेत; आणि हे सारे साधत असताना फडके यांनी कोणत्याही अतिशयोक्तीचा अवलंब केलेला नाही आणि साधार व वस्तुनिष्ठ चित्रणाची मर्यादा कोठेही ओलांडली नाही, हा त्यांच्या शैलीचा विशेष मनावर उमटल्यावाचून राहत नाही.

टिळक व डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी

या पुस्तकातील सातवा लेख म्हणजे 'टिळक व डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी' हा होय. या पुस्तकाचा जवळ जवळ अर्धा भाग व्यापणारा सुमारे नव्वद पृष्ठांचा हा प्रदीर्घ लेख सर्वांत महत्त्वाचा म्हणावयास हवा. टिळकांनी सोसायटी का सोडली याचा साधार व साद्यन्त वृत्तान्त फडक्यांनी या लेखात दिलेला आहे. माहितीच्या दृष्टीने हा केवळ परिपूर्ण आहे. या प्रकरणाच्या संदर्भात कोणताही उपलब्ध पुरावा पाहावयाचा फडक्यांनी ठेवलेला नाही. न. चिं. केळकर, मा. दा. अळतेकर, न. र. फाटक, नी. वि. सोवनी, वसंत पळशीकर, अशा मान्यवर लेखकांनी या घटनेबाबत लिहिलेले आहे. त्या सर्वांनी दिलेल्या वृत्तांतामध्ये जो एक अपुरेपणा व एकांगीपणा आढळतो

त्यावर फडक्यांनी नेमकेपणाने बोट ठेवलेले आहे. टिळक आणि आगरकर, त्याचप्रमाणे गोखले यांच्यासंबंधी लिहिणाऱ्या अभ्यासकांनी वस्तुनिष्ठ व निःपक्षपाती दृष्टिकोण न ठेवता पूर्वग्रहांच्या आहारी जाऊन व अपुऱ्या माहितीच्या आधाराने आपले निष्कर्ष काढले आहेत, याबद्दलचे आपले असमाधान फडक्यांनी या पुस्तकात जागोजाग व्यक्त केले आहे. या घटनेच्या संदर्भातही त्यांना तीच प्रतिक्रिया प्रकट करावी लागली आहे. टिळकांनी डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी सोडली ही त्यांच्या एकंदर आयुष्यातच अतिशय महत्त्वाची घटना आहे. या देशाच्या राजकीय इतिहासामध्ये त्या घटनेला एक अर्थपूर्ण स्थान आहे असे यथार्थपणे म्हणता येईल. टिळकांच्या दृष्टीने तर त्यांच्या समग्र जीवनाची दिशाच बदलून टाकणारा असा तो निर्णय होता. या निर्णयाला ते कसे येऊन पोचले ते या लेखात पाहावयास मिळते.

लोकशाही पद्धतीने शिक्षणसंस्थेचा कारभार चालवण्याचा डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी हा महाराष्ट्रातील बहुधा पहिलाच प्रयोग होता. या मार्गाने एखादी संस्था चालवण्यासाठी ज्या उचित अशा प्रथा व परंपरा प्रस्थापित व्हाव्या लागतात त्या तेव्हा झालेल्या नव्हत्या. सारेच आजीव सदस्य तिशीच्या आसपासचे व अननुभवी होते. नित्याच्या आणि वेळोवेळी होणाऱ्या चर्चांमध्ये आपले वाद आणि मतभेद कोणत्या मर्यादेपर्यंत व्यवहारात ताणावेत याविषयीचे इष्ट असे संकेत रूढ झालेले नव्हते. टिळक-आगरकरांच्या वर्तनातील हिरीरी आणि युक्तिवादामधील आवेश यांना कोणी आवर घालू शकत नव्हता, कारण तसा वयाने ज्येष्ठ आणि अनुभवी असा कोणी सदस्य त्या मंडळात तेव्हा नव्हता. या साऱ्याचा परिणाम हळूहळू आजीव सदस्यांचे दोन गट पडण्यामध्ये आणि त्यांनी किरकोळ कारणांवरूनही हमरीतुमरीवर येण्यामध्ये होत गेला, असे एक चित्र या काळातील सोसायटीच्या कारभाराचे दिसते.

आपल्याला हवे असलेले कागदपत्र देण्यात विलंब होत आहे, किंबहुना पद्धतशीर टाळाटाळ होत आहे, असा टिळकांचा ग्रह होण्यासारखी परिस्थिती होती; याची नोंद फडक्यांनी केली आहे. याच्या उलट स्वार्थत्यागाचे तत्त्व मर्यादेबाहेर ताणून आपल्या काही रास्त अशा सूचनांना टिळकांकडून हटवादीपणाने विरोध होत आहे अशी आगरकरांची समजूत झाली व ती हळूहळू दृढ होत गेली, असे आढळते. सोसायटीच्या कामापासून काही काल बाजूला राहण्याची परवानगी टिळकांनी मागितलेली आहे, तर व्यवस्थापक मंडळाच्या बैठकींना आगरकर काही दिवस उपस्थित राहात नसत. आपल्यामधील वैचारिक मतभेदांचा व वादविवादांचा परिणाम संस्थेच्या दैनंदिन कामकाजावर कोणत्याही प्रकारे होता कामा नये, याचे भान दोघांनाही राहिले नव्हते असे दिसून येते. अशा पार्श्वभूमीवर शांत, संयत, समतोल व अनाग्रही वृत्तीच्या आणि केवळ संस्थेच्या हितावर दृष्टी ठेवून हरएक प्रसंगी निर्णय घेणाऱ्या प्रा. वासुदेवराव केळकर यांची प्रतिमा एक वेगळेच परिमाण घेऊन आपल्या दृष्टीसमोर उभी राहते.

टिळक व आगरकर हे दोघेही मूलतः निःस्वार्थी व ध्येयवादी, पण त्याच वेळी

काहीशा आक्रमक स्वभावाचे आणि मनस्वी पुरुष होते. टिळक अधिक सावध व मुत्सद्दीपणात चतुर, तर आगरकर मानी व भावनाशील वृत्तीचे होते. आगरकरांची आर्थिक विपन्नावस्था आणि कुटुंबियांविषयी त्यांना वाटणारी चिंता यांचाही वाटा हा संघर्ष तीव्र होण्यामध्ये आहे. होळकरांनी आधीच दिलेल्या आणि आपण टिळकांच्या बरोबर सर्व आजीव सदस्यांसाठी म्हणून स्वीकारलेल्या सातशे रुपयांपैकी चारशे रुपये आपणा एकट्यासाठी घेण्याच्या योजनेस, होळकरांनीच सुचवल्यावरून का होईना पण, आगरकरांनी संमती दर्शविली तो त्यांच्या आयुष्यातील एक दुर्दैवी क्षण मानावा लागतो. त्या त्यांच्या क्षणिक दुर्बलतेचे बीज त्यांच्या विशिष्ट कौटुंबिक परिस्थितीत शोधता येणे शक्य आहे. हे सारे ध्यानात येण्याइतका अनुभव आणि परिपक्वता टिळकांच्या ठायी असण्याची स्थिती त्या वेळी नव्हती, ही एक नियतीची दारुण लीला म्हणावी.

मैत्रीची शोकान्तिका

सारा उपलब्ध पुरावा काळजीपूर्वक पाहिल्यावरही टिळक व आगरकर यांच्यामध्ये दुरावा उत्पन्न होण्यास नेमका कशामुळे प्रारंभ झाला हे सांगता येत नाही, असे फडक्यांनी म्हटले आहे. आजीव सदस्यांना द्यावयाची पाच रुपयांची पगारवाढ, टिळकांच्या गणिताच्या अध्यापनातील उणिवांचा झालेला कमीअधिक उल्लेख, सोसायटीच्या कामकाजाचे नियम निश्चित करण्याचा प्रयत्न, गोखल्यांनी सार्वजनिक सभेचे चिटणीसपद स्वीकारण्याचा प्रश्न, अशा अनेक विषयांवरून या दोघांतील मतभेद उत्तरोत्तर तीव्र होत गेले, त्यांवर व्यक्तिगत गैरसमजांची पुटे चढत गेली आणि होळकरांनी दिलेल्या देणगीचे निमित्त होऊन अखेरचा भडका उडाला व त्यात या दोघांच्या मैत्रीची आहुती पडली. एकमेकांना समजून घेण्याचे थोडेसे सामर्थ्य या दोघांच्या ठिकाणी असते तरी हे प्रकरण या थराला गेले नसते. एकमेकांविषयीचा संशय व अविश्वास यांचा वाटाही यामध्ये फार मोठा आहे. स्वतःसाठी चारशे रुपये घेण्याचा बनाव आगरकरांनीच घडवून आणला असा टिळकांचा पुरता ग्रह होऊन गेला, त्यातून आगरकरांच्या स्वाभिमानाला अखेर कठोर दंश झाला आणि टिळकांच्याबद्दल त्यांच्या मनात विलक्षण कटुतेची भावना निर्माण झाली. यौवनाच्या प्रारंभापासून देशाच्या उद्धाराची स्वप्ने पाहणाऱ्या आणि त्यासाठी आपले आयुष्य झोकून देणाऱ्या या दोन तरुण सहकाऱ्यांच्या मैत्रीची ही शोकान्तिका पाहून आपले मन एक प्रकारच्या विषादाने आणि करुणेने भरून जाते. कोल्हापूरच्या छत्रपती शिवाजीराजांच्या करुण कथेकडे अद्याप कोणा ललित लेखकाचे लक्ष गेलेले नाही असे फडक्यांनी म्हटलेले आहे, टिळक-आगरकरांच्या मैत्रीच्या या शोकान्तिकेवर एखादा समर्थ लेखक उत्कृष्ट शोकान्त नाटक उभे करू शकेल असे मनात येऊन जाते.

समग्र शोध घ्यावा

अशी ही भावना हेलावून टाकणारी कथा फडक्यांनी एका संयमाने आणि वस्तुनिष्ठेतेने उभी केली आहे. अलिप्त आणि अनाग्रही अशा अभ्यासकाला साजावी अशीच त्यांची लेखनशैली आहे. या साऱ्या वादळामधून जाणाऱ्या माणसांच्या मनाची वेदना फडके जाणू शकतात हे त्यांच्या सूचक शब्दयोजनेवरून जेव्हा आपल्याला जाणवते, तेव्हा या साऱ्या लेखनाला एक हळुवार मानवी स्पर्श लाभतो. महापुरुषांचा असला तरी अखेर हा 'माणसांचा शोध' आहे, असे फडक्यांनी प्रास्ताविकात म्हटले आहे. हा शोध त्यांनी मोठ्या समर्थपणाने घेतला आहे असाच ठसा आपल्या मनावर उमटतो. हे यश सामान्य म्हणता येत नाही. या पुस्तकात आलेला हा बाळ-गोपाळांचा शोध एका मर्यादित कालखंडातील आहे. त्या दोघांचे जीवन व व्यक्तिमत्त्व यांचा समग्र-शोध डॉ. फडके यांनी घ्यावा, असे हे पुस्तक वाचून हातावेगळे करताना मनात येते. तसा तो त्यांनी घेतला, तर टिळक व आगरकर या दोघांचे मानवत्व आणि महापुरुषत्व नेमके कशात साठवलेले होते हे जाणून घेण्यास मोठेच साहाय्य होईल.

* *

लोकमान्य

प्रा. न. र. फाटक

१२

' लोकमान्य ' : एक अवलोकन

' आदर्श भारतसेवक ' या नावाचे ना. गोपाळ कृष्ण गोखले यांचे, साहित्य अकादमीने पारितोषिक देऊन गौरविलेले, विस्तृत चरित्र लिहिल्यानंतर प्रा. न. र. फाटक यांनी लोकमान्य टिळकांचे चरित्र लिहिले ही गोष्ट त्यांना खचित भूषणावह आहे. भूषणावह अशासाठी की, या चरित्रलेखनाच्या संकल्पामध्ये त्यांच्या उदार मनोवृत्तीचा प्रत्यय येतो.

न्यायमूर्ती रानडे यांच्या चरित्राचा अभ्यास करीत असतानाच गोखले आणि टिळक यांच्यासंबंधीचे अनेक संदर्भ फाटकांच्या दृष्टीखालून गेले. पुढेही त्यांनी त्या दोघांच्या चरित्रसाहित्याची जमवाजमव आणि व्यासंग चालू ठेवला. त्यातून १९६७-मध्ये त्यांचे अभ्यासपूर्ण गोखलेचरित्र बाहेर पडले. गोखल्यांचे विचार व कार्यपद्धती आदर्श वाटल्यामुळे फाटकांनी त्यांचे विस्तृत चरित्र लिहावे हे अगदी स्वाभाविक आहे. टिळकांच्या मुलांचा सहवास फाटकांना पाचसहा वर्षे लाभला होता. टिळकांचा साक्षात परिचय होण्याचा लाभही त्यांना घडला, एवढेच नव्हे तर महात्मा गांधींचा भारतीय राजकारणाच्या क्षितिजावर उदय होत असताना टिळकांच्या मनात त्यांच्या अनत्याचारी असहकाराविषयी जे काही आले व त्यानुसार त्यांनी आपल्या भावी हालचालींची जी काही रूपरेषा स्वतःच्या मनाशी निश्चित केली, ती प्रत्यक्ष टिळकांच्याशी झालेल्या प्रश्नोत्तरांतून फाटकांना ऐकावयास मिळावी, इतका त्यांच्या अंतरंगात त्यांचा प्रवेश झाला होता; हे फाटकांनीच त्या संभाषणाचा जो वृत्तान्त या चरित्रग्रंथात दिला आहे, त्यावरून आपल्याला समजते (पृष्ठे ४२५–२६). पण टिळकांना इतक्या जवळून पाहण्याचा योग आला असूनही त्यांचे चरित्र लिहावे अशी इच्छा

लोकमान्य, प्रा. न. र. फाटक
मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९७२, पृष्ठे ५२०, मूल्य ३० रुपये.

फाटकांच्या मनात कधी उत्कटतेने उत्पन्न झाली नाही, असे त्यांनी प्रारंभी लिहिलेल्या आपल्या निवेदनात म्हटलेले आहे. तरीदेखील केवळ ' मित्रांच्या अत्याग्रहा 'खातर त्यांनी टिळकांच्या आयुष्यातील बारीकसारीक तपशील मोठ्या साक्षेपाने टिपणारा पाचशे पृष्ठांचा विस्तृत चरित्रग्रंथ लिहिला हे फाटकांच्या उदार मनोवृत्तीचे द्योतक होय.

आ द र भा व ने ला उ धा ण

आणि टिळकांचे जे गुण फाटकांना जाणवले त्यांचा त्यांनी आपल्या ग्रंथात मुक्तपणे गौरव केलेला आहे. ' उपसंहारा 'च्या प्रारंभी तर त्या गुणांची एक यादीच त्यांनी सादर केली आहे. टिळक केवळ राजकारणी पुढारी नव्हते. त्यांच्या कर्तृत्वाचा ठसा राजकारणात दिसतो तसाच तो त्यांच्या विद्वन्मान्य झालेल्या ग्रंथांत दिसतो. किंबहुना टिळकांचे राजकारण आता इतिहासजमा झालेले असले तरी त्यांचे ग्रंथ पुढच्या अनेक पिढ्यांच्या आदराचा विषय होऊन राहतील. गीतारहस्य हा या ग्रंथांतील सर्वश्रेष्ठ ग्रंथ. फाटकांनी त्याचे अपार कौतुक केलेले आहे. " स्वराज्य हा माझा जन्मसिद्ध हक्क आहे व तो मी मिळवणारच " ही आता स्वातंत्र्यप्राप्तीमुळे ' गतार्थ ' झालेली घोषणा विस्मृतीत गेली तरी चालेल. पण ज्याला टिळकांची पुण्यस्मृती जागवावयाची असेल त्याने त्यांचा गीतारहस्य हा ग्रंथ " ज्ञानेश्वरी, दासबोध, गुरुचरित्र, शिवलीलामृत वाचणाऱ्या भाविकांप्रमाणे " वाचावा, अशी शिफारस फाटकांनी या चरित्राच्या अखेरीस केली आहे (पृष्ठ ४९२). " टिळकांच्या गीतारहस्याने गेल्या साठ वर्षांतील गीताभ्यासाची दिशाच बदलून टाकली ", " तो एक युगप्रवर्तक ग्रंथ म्हटल्यास मुळीच अतिशयोक्ती होणार नाही ", असा त्यांचा अभिप्राय आहे. आणि त्या बाबतीत डार्विनच्या ' ऑरिजिन ऑफ स्पेसीज ' या पुस्तकाशी त्याची तुलना करता येईल असे त्यांनी म्हटले आहे (पृष्ठ ३६३). या गौरवात काहीशी अतिशयोक्ती झाली आहे, पण फाटकांनी ती चालवून घेतलेली दिसते. पुढच्याच पानावर फाटक असे म्हणतात की, गीतारहस्य हा ग्रंथ ज्याला क्रिएटिव्ह म्हणजे विधायक (नव्या सृष्टीला जन्म देणारा) असे म्हणता येईल अशा प्रकारचा आहे आणि " इतिहासाच्या क्षेत्रात ' राइज ऑफ दि मराठा पॉवर ' (' मराठ्यांच्या सत्तेचा उत्कर्ष ') या नावाच्या न्या. मू. रानडेनिर्मित प्रबंधसंग्रहाचे जे स्थान आहे ते टिळकांच्या गीतारहस्याला परमार्थाच्या अर्थात तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात कुणीही देईल " (पृष्ठ ३६४). पुन्हा निराळ्या दिशेने अतिशयोक्ती झाली की काय असे वाटून जाते, पण तो भाग विशेष महत्त्वाचा नाही.

मराठ्यांच्या इतिहासावरील रानडे यांच्या ग्रंथाला फाटकांनी ' प्रबंधसंग्रह ' हा शब्द कोणत्या अर्थाने योजला आहे हे मात्र स्पष्ट होत नाही. टिळकांनी काढलेले प्रखर आत्मविश्वासाचे उद्गार फाटकांना बऱ्याच वेळा मान्य होत नाहीत. पण गीतारहस्याच्या बाबतीत, " मी ज्या शतकात जन्मलो त्या शतकाला भूषण होण्याजोगा ग्रंथ लिहिणार आहे " असे जे उद्गार टिळकांनी काढले ते त्यांच्या ग्रंथाने

" अक्षरशः यथार्थ ठरविले, " असे प्रशस्तिपत्रक फाटकांनी भरल्या अंतःकरणाने दिले आहे. टिळकांच्या ग्रंथलेखनामागे किती दीर्घकाळचे चिंतन आणि मनन होते, त्यासाठी त्यांनी प्राचीन भारतीय आणि अर्वाचीन पाश्चिमात्य ग्रंथांचे सूक्ष्म अवलोकन कसे केले होते, तत्त्वज्ञानासारख्या गहन विषयावरील हा प्रचंड ग्रंथ त्यांनी तुरुंगवासामध्ये केवळ साडेतीन महिन्यांत कसा लिहून हातावेगळा केला; या सर्व गोष्टी फाटकांनी अतिशय कौतुकादराने कथन केल्या आहेत. फाटक सहसा भावनावश होत नाहीत, पण गीतारहस्यावरील प्रकरण लिहावयास प्रारंभ केल्यापासूनच त्यांच्या त्या ग्रंथाविषयीच्या आदरभावनेला उधाण आलेले आहे. पित्याला मृत्युशय्येवर गीता ऐकवणारे पुत्र असंख्य झाले असतील व पुढेही होतील, पण केवळ सोळाव्या वर्षी गीतेचे प्राकृत भाषांतर वाचून दाखवीत असताना त्या ग्रंथाचे अंतिम तात्पर्य काय असावे या " जिज्ञासेचा पुत्र टिळकांशिवाय १८७२-पूर्वी व नंतरही दुसरा दाखवणे अशक्य आहे, " असे त्यांनी म्हटले आहे (पृष्ठ ३११). गीतेचे अंतिम तात्पर्य काय हा प्रश्न टिळकांच्या मनात पुढे गीतेवरील अनेक संस्कृत भाष्ये, टीका व इंग्रजी-मराठी ग्रंथांतील विवेचन वाचल्यावर उभा राहिला. " आमच्या वयाच्या सोळाव्या वर्षी गीतेचा भावार्थ पूर्णपणे लक्षात येणे शक्य नव्हते, " असे टिळकांनीच गीतारहस्याला लिहिलेल्या प्रस्तावनेच्या प्रारंभी म्हटलेले आहे. पण तरीदेखील फाटकांना गीतेच्या अंतिम तात्पर्याविषयीच्या टिळकांच्या जिज्ञासेचा उगम त्यांच्या वयाच्या सोळाव्या वर्षापर्यंत मागे न्यावासा वाटला, हे गीतारहस्याच्या अपूर्वतेने फाटक किती भारावून गेले आहेत त्याचे द्योतक आहे.

कर्माचा कंटाळा व हव्यास

गीतारहस्याला फाटकांनी आपल्या ग्रंथात स्वतंत्र प्रकरण दिलेले आहे. पंचावन्न पृष्ठांच्या या प्रकरणात आरंभी त्या ग्रंथाची निर्मिती कशी झाली हे व इतर काही आनुषंगिक गोष्टी सांगितल्यानंतर फाटकांनी गीतारहस्यातील विवेचनाचा विस्तृत सारांश दिलेला आहे. शक्य तो टिळकांची भाषासरणीच ठेवण्याचा प्रयत्न त्यांनी केला आहे व तो योग्य आहे. क्वचित " गीतेच्या अध्यायसमाप्तीच्या संकल्पातील ' योगशास्त्र ' याचा खरा अर्थ गळी उतरण्याला आता हरकत राहात नाही " अशा एखाद्या वाक्यात फाटकांचा भाषाविशेष डोकावून जातो आणि तो काहीसा खटकतो. पण या प्रकरणापुरते तरी असे उदाहरण केवळ अपवादात्मक आढळते. कर्मसंन्यास व कर्मयोग यांना पर्यायी शब्द म्हणून फाटकांनी ' कर्माचा कंटाळा ' व ' कर्माचा हव्यास ' असे शब्द घातले आहेत. हे शब्द टिळकांचा मूळ आशय नेमकेपणाने व्यक्त करणारे नाहीत.

ज्ञानप्राप्तीनंतर कर्माचा स्वरूपतः त्याग करणे हा कर्मसंन्यास, त्याचे वर्णन 'कर्माचा कंटाळा ' या शब्दांनी होत नाही. कर्माचा कंटाळा करणे म्हणजे आळस करणे, आळसामुळे होणारा त्याग तो तामस त्याग होतो, व अशा तामस त्यागास कर्म-

संन्यासाची पदवी प्राप्त होऊ शकत नाही. कर्मयोग म्हणजे टिळकांच्या दृष्टीने ज्ञानी पुरुषांनी करावयाचे निष्काम कर्माचरण आणि तेही लोकसंग्रहार्थ, ही कल्पना 'कर्माचा हव्यास' या शब्दांनी व्यक्त होत नाही. हव्यास या शब्दात डोकावणारी आसक्तीची अर्थच्छटा कर्मयोगामधील निष्कामतेशी जुळणारी नाही. तीनचार ओळींमध्ये एकंदर प्रकरणाचा विषय सांगताना कंटाळा व हव्यास हे विपरीत अर्थ व्यक्त करणारे शब्द योजणे आणि कर्मसंन्यास–कर्मयोग हे मूळ सिद्धान्तवाचक शब्द कंसात टाकणे योग्य म्हणता येत नाही.

फाटक थकले काय ?

'अध्यात्म'–अखेर नऊ प्रकरणांचा सारांश विस्ताराने दिल्यावर 'कर्मविपाक व आत्मस्वातंत्र्य' या प्रकरणाचा सारांश अर्ध्या पानात आवरून 'संन्यास व कर्मयोग' आणि 'सिद्धावस्था व व्यवहार' या दोन प्रकरणांतील केवळ विषयांचाच फाटक उल्लेख करतात. भक्तिमार्गावरील प्रकरणाचा सारांश त्यांनी थोडक्यात तरी दिला आहे. त्यानंतर 'गीताध्यायसंगती'चे राहो, पण गीतारहस्याचा 'उपसंहार' महत्त्वाचा आहे. त्यात गीता हे वेदान्तावर आधारलेले नीतिशास्त्र कसे आहे व आधुनिक पाश्चात्त्य नीतिशास्त्राच्या तुलनेने ते सरस कसे आहे, ते टिळकांनी सांगितले आहे; त्याचा सारांश नाही. फाटक थकले काय ? कसेही असो, पण त्यामुळे असे झाले की, परंपरेने चालत आलेल्या वैदिक तत्त्वज्ञानातील विचारांची एक सुसंगत मांडणी प्राधान्याने ज्या प्रकरणांतून टिळकांनी करून दाखवली आहे त्यांचा सारांश विस्ताराने आला आहे आणि ज्यांत टिळकांच्या स्वतंत्र विचारांचा गाभा आलेला आहे व ज्ञानोत्तर कर्मत्याग न करता ज्ञानी पुरुषांनी आमरणान्त निष्काम बुद्धीने कर्म करीत राहावे या आपल्या सिद्धान्ताची सोपपत्तिक मांडणी त्यांनी केली आहे, त्या प्रकरणांचा आढावा कसा तरी गुंडाळून टाकल्यासारखा झाला आहे.

आणखी एका दृष्टीनेही हे पाहता येते. गीतारहस्याच्या सारांशाला फाटकांनी एकूण बत्तीस पृष्ठे दिली आहेत. त्यांतील 'अध्यात्म'- अखेर नऊ प्रकरणांच्या २३८ पृष्ठांचा आढावा त्यांनी तीस पृष्ठांत दिला आहे, तर त्यापुढच्या 'उपसंहार'- अखेर सहा प्रकरणांच्या २३० पृष्ठांचा आढावा त्यांनी केवळ दोन पृष्ठांत घेतला आहे. (गीतारहस्याची ही पृष्ठसंख्या आठव्या आवृत्तीप्रमाणे आहे.) मूळ ग्रंथातील पृष्ठसंख्येशी प्रमाण राहण्याच्या दृष्टीने आणि ग्रंथकाराच्या मुख्य प्रतिपाद्याचे सम्यग्दर्शन घडण्याच्या दृष्टीने एकूण आढाव्याचा तोल कसा ढळलेला आहे, हे यावरून स्पष्ट होईल.

काही उणिवा

'भक्तिमार्ग' या प्रकरणाच्या सारांशात फाटक लिहितात, "श्रद्धा हे भक्तीचे मुख्य

भांडवल व माणसांचा बहुतेक सर्व कारभार श्रद्धेने चालतो. ब्रह्मज्ञान सामान्यांच्या शक्तीपलीकडचे म्हणून दुष्प्राप्य व जास्त क्लेशदायक. भक्ती ही राजमार्गासारखी सुगम " (पृष्ठ ३५५). टिळकांनी श्रद्धा हा ब्रह्मज्ञान प्राप्त करून घेण्याचा सुलभ मार्ग मानलेला आहे, तो अर्थ " श्रद्धा हे भक्तीचे मुख्य भांडवल " या शब्दांनी व्यक्त होत नाही, एवढेच नव्हे तर टिळकांना अभिप्रेत नसलेला अर्थ त्यामुळे मनात येतो. भक्तीचे मुख्य भांडवल टिळकांनी ईश्वराचे निरतिशय प्रेमाने चिंतन हे मानलेले आहे. (गीतारहस्य, पृष्ठ ३८०). फाटक भक्तीबद्दल पुढे लिहितात, " पण सांख्य किंवा योग यांसारखी ती निष्ठा नाही. तिच्यासाठी प्रतीक किंवा प्रतिमा लागते. " ही दोन वाक्ये एकामागोमाग आल्याने टिळकांच्या मूळ विचारांचा तर बोध होत नाहीच, उलट प्रतीक किंवा प्रतिमा लागणे वा न लागणे यावर निष्टा ही पदवी प्राप्त होणे अवलंबून आहे असा ग्रह होतो आणि टिळकांच्या येथील वैशिष्ट्यपूर्ण प्रतिपादनाचा विचार करता तो बरोबर नाही. भक्तिमार्गात कर्मसंन्यासाची अपेक्षा आहे असे नाही किंवा भक्ती आणि कर्म यांचा विरोध आहे असे नाही, हा टिळकांचा महत्त्वाचा विचार या आढाव्यात आलेलाच नाही.

गीतारहस्याच्या आरंभी दिलेल्या विषयांच्या अनुक्रमणिकेवरून सहज दृष्टी टाकली असती तरी या उणिवा टाळता आल्या असत्या. सनातनी प्रवृत्तीच्या दहापाच मंडळींनी वाईचे भाऊशास्त्री लेले यांच्या अध्यक्षतेखाली गीतारहस्यावर टीका करण्याचा जो प्रयत्न केला त्या बैठकींचा वृत्तान्त फाटकांनी काहीशा पाल्हाळाने सहासात पृष्ठांमध्ये दिला आहे (पृष्ठे ३५६-६२). या वृत्तान्ताला प्रस्तुत चरित्रग्रंथात एवढे महत्त्व देण्याचे काही कारण होते असे दिसत नाही. तो वृत्तान्त सांगण्याची धाटणी व भाषा अशा गंभीर व विवेचनपर चरित्राला शोभणारी नाही. शिवाय गीतारहस्याचे खंडन करण्यासाठी झालेल्या या छोट्या बैठकीच्या वृत्तान्ताला फाटक एवढी जागा देतात, तर गीतारहस्यातील एकंदर अध्यात्मविचाराचा चिकित्सक परामर्श घेण्याचे याहून गंभीर व साक्षेपी असे जे प्रयत्न काही विद्वानांनी केले त्यांचा उल्लेख फाटकांनी अधिक विस्ताराने व जागरूकपणाने करावयास हवा होता असे वाटते.

टिळकांचा अलौकिक बुद्धिप्रभाव

'विद्याव्यासंगाचा पहिला बहर' हे चोवीस पृष्ठांचे स्वतंत्र प्रकरण फाटकांनी टिळकांच्या 'आर्क्टिक होम इन दि वेदाज' आणि 'ओरायन' या दोन ग्रंथांच्या सविस्तर परामर्शाला दिलेले आहे. येथेही टिळकांची बुद्धिमत्ता, व्यासंग व सप्रमाण युक्तिवाद यांचा मुक्तकंठाने गौरव केलेला आहे. त्यांचा हा परामर्श आणि त्यातील टिळकांचा गुणगौरव वाचताना वाचकाने भारावून जावे इतक्या उत्कट समरसतेने फाटकांनी तो भाग लिहिलेला आहे. 'ओरायन' सारखे " लहान आकाराच्या जेमतेम अडीचशे पृष्ठांचे" पुस्तक लिहिण्यासाठी टिळकांना त्या विषयावरील " ग्रंथांची अंदाजे कमीत कमी पंचवीस हजार पाने तरी चाळावी किंवा अभ्यासावी लागली असे निःशंक-

पणे म्हणता येते," असा आपला अभिप्राय फाटकांनी दिला आहे (पृष्ट २१८). 'आर्क्टिक होम इन दि वेदाज' हे पुस्तक लिहिताना "भूस्तर, उत्खनन, ज्योतिष, भाषा, देशोदेशींच्या प्राचीन कथांची तुलना वगैरे अनेक शास्त्रे त्यांनी बारकाईने नजरेखाली घातली," याचा उल्लेख फाटक आवर्जून करतात. (पृष्ठ २१९). ताई-महाराज प्रकरणासारखे स्वतःच्या चारित्र्यालाच दंश करणारे प्रकरण ज्या कालखंडात उत्पन्न झाले, राजद्रोहाच्या आरोपाखाली खटला भरला जाऊन त्यात दीड वर्षांची शिक्षा झाली, विश्वनाथसारखा हातातोंडाशी येत असलेला मुलगा प्लेगने अकस्मात निवर्तला आणि मंगलप्रसंगी ज्यांना जमिनीपर्यंत डोके वाकवून नमस्कार करावा असे चुलते गोविंदराव व त्यांच्या पत्नी यांनी इहलोकाचा निरोप घेतला; त्याच कालखंडात आपली वृत्तपत्रांतील नित्याची कामे आणि शारीरिक व्याधी या सर्वांना पुरून उरून टिळकांनी 'आर्क्टिक होम इन दि वेदाज' या ग्रंथाचे लेखन व त्याच्या आधी त्यासाठी अवश्य ते वाचन, चिंतन केले ही वस्तुस्थिती त्यांचे असामान्य धैर्य व अलौकिक बुद्धिप्रभाव दर्शविणारी आहे; असे आपले मत फाटकांनी दिले आहे (पृष्ठे २०३-२०५). त्यांच्या या मताशी कोणीही सहमत होईल.

चरित्रलेखनातील एक पेच

येथे सहज मनात येऊन जाते की, चरित्र म्हणून लिहिलेल्या या पुस्तकात टिळकांच्या ग्रंथांचा विस्तृत सारांश देण्याची गरज काय ? सारांशाची ही प्रकरणे मध्येच आल्यामुळे मूळ चरित्राच्या निवेदनाचा ओघ खंडित होतो आणि वाचकाचे मन टिळकांच्या जीवनाचा चित्रपट विसरून उत्तर ध्रुवाच्या प्रदेशात किंवा गीतातत्त्वज्ञानाच्या गहन विषयात शिरते आणि पुढचे प्रकरण वाचताना त्या प्रकरणाच्या नावाप्रमाणेच 'पुनश्च हरिः ॐ' असे म्हणून त्याला चरित्राचा मूळचा धागा पकडावा लागतो. त्या दृष्टीने प्रथम टिळकांचे जीवनचरित्र संपवून घेऊन मग त्यांच्या ग्रंथांचा परामर्श घेतला असता तर ते ठीक झाले असते. फाटकांनी आपल्या ग्रंथात ही प्रकरणे सध्या आहेत त्या ठिकाणी टाकली आहेत त्याचे कारण उघड दिसते. ते असे की, ते टिळकचरित्राचे कालक्रमानुसार निवेदन करीत आहेत. चरित्रग्रंथाची मांडणी किंवा निवेदन कालक्रमानुसारी ठेवावे का विषयानुसारी ठेवावे हा लेखकापुढे नेहमीच एक पेच असतो. विशेषतः ज्याच्या जीवनाला अनेक भिन्नभिन्न परिमाणे लाभलेली असतात असा चरित्रनायक निवडला तर हा पेच अधिक अवघड आणि गुंतागुंतीचा होतो. कालक्रमानुसारी निवेदन करावे तर एकाच वेळी परस्परांहून अगदी निराळ्या अशा घटना सांगाव्या लागतात व त्यामुळे निवेदनातील एकात्मता ढळण्याची भीती असते. विषयानुसार प्रकरणे करावीत तर कालक्रमाला फारच फाटे फुटतात. फाटकांनी हा प्रश्न विषयवार प्रकरणे करून सोडवला आहे. पण त्यामुळे टिळकांच्या ग्रंथलेखनाचा परामर्श त्यांना चरित्रनिवेदनाचा ओघ थांबवून मध्येच घ्यावा लागला आहे.

टिळकांच्या जीवनातील काहीसे खासगी म्हणावे असे प्रकरण म्हणजे ताईमहाराज

प्रकरण. टिळकांच्या हितशत्रूंनी त्यात लक्ष घातल्यामुळे आणि ब्रिटिश सरकारनेही त्यात आपल्या अप्रत्यक्ष साहाय्याची भर घातल्यामुळे सार्वजनिक नसलेल्या या घटनेला एका विराट प्रकरणाचे रूप प्राप्त झाले. टिळकांची नीतिमत्ताच संशयित ठरण्याची वेळ आली होती, पण असामान्य धैर्य, विलक्षण चिकाटी आणि अविश्रान्त परिश्रम यांच्या जोरावर टिळक त्यातून बाहेर पडले आणि त्यांचे चारित्र्य निष्कलंक राहिले; हे फाटकांनी वर्णन केले आहे. टिळकांनी बलात्काराचा प्रयत्न केल्याचा आरोपही यात केला गेला होता (पृष्ठ १८४). टिळकांची सत्त्वपरीक्षा पाहणाऱ्या या प्रकरणात त्यांच्या अंगी असलेल्या गुणांचा जो प्रकर्ष दिसला त्याचा गौरव करताना फाटक कोठेही हात राखून लिहीत नाहीत. त्यांनी या प्रकरणाला दिलेले 'भयंकर दिव्य' हे नावच अतिशय अन्वर्थक आहे. या फौजदारी फिर्यादीची तलवार टिळकांच्या छातीवर सुमारे अडीच वर्षे रोखलेली होती. तरी त्यांची सार्वजनिक सेवा अविचलपणे चालू होती, हेही त्यांनी आदरपूर्वक नमूद केले आहे. टिळक केवळ या खटल्यातच गुंतून पडले होते आणि "दुसरे काहीच त्यांना करता आले नाही अशी कल्पना एखाद्याने केल्यास त्याला टिळकांची खरी कर्तृत्वमूर्ती ओळखताच आली नाही असे म्हणावे लागेल," असा फाटकांचा अभिप्राय आहे (पृष्ठ १९९).

सामाजिक सुधारणेचे शत्रू

टिळकांचे ग्रंथलेखन किंवा त्यांच्या आयुष्यांतील ताईमहाराज प्रकरण याबद्दल लिहिताना फाटक त्यांचा मनःपूर्वक गौरव करतात आणि आपली गुणग्रहणशीलता व्यक्त करतात. याच्या उलट जेथे त्यांना टिळकांचे विचार किंवा त्यांची कृती योग्य वाटत नाही तेथे तसे स्पष्टपणे सांगण्यास फाटक कचरत नाहीत, हे ज्यांनी त्यांचे ग्रंथ वाचले आहेत त्यांना सांगण्याची काही आवश्यकता नाही. टिळक सार्वजनिक सेवेच्या क्षेत्रात उतरले त्याच्या प्रारंभीच्या काळात आधी राजकीय की आधी सामाजिक हा वाद महाराष्ट्रात फार रंगलेला होता. इंग्रजी राजवट आल्यानंतर सुरू झालेल्या प्रबोधनातील तो एक यक्षप्रश्नच होता. या वादात आगरकर व टिळक हे दोन धुरंधर पुरुष एकमेकांचे प्रतिस्पर्धी होते. टिळक राजकीय सुधारणेच्या प्रयत्नाला अधिक महत्त्व देणारे होते, त्यामुळे सामाजिक सुधारणेच्या प्रश्नाला त्यांनी कमी महत्त्व द्यावे हे स्वाभाविक होते. पण सामाजिक सुधारणेचा प्रश्न टिळकांनी सदैव मागे ठेवला, शक्य तेथे डावलला, काही प्रश्नांवर त्यांनी अकारण वाद घातला, स्त्रीशिक्षणासारख्या विषयावर त्यांनी प्रारंभीच्या काळांत जे काही लिहिले त्यामध्ये असावा तितका खोलपणा नव्हता, वेदोक्त प्रकरणाचे परिणाम आपल्या एकंदर समाजाच्या भवितव्याच्या दृष्टीने किती दूरवर पोचणारे आहेत याचे आकलन त्यांना झाले नाही, अस्पृश्यतानिवारणासारख्या प्रश्नात त्यांनी जी निकड व तिडीक दाखवावयास हवी होती ती ते दाखवू शकले नाहीत, एवढेच नव्हे तर अस्पृश्यतानिवारणाच्या मुंबईस भरलेल्या अखिल भारतीय परिषदेत अस्पृश्यताविरोधी भाषण करूनही त्यांनी तशा स्वरूपाच्या

पत्रकावर सही करण्याचे पुढे ढकलले व अखेर ती सही कधी झालीच नाही; या गोष्टी नाकारता येत नाहीत. या सर्व गोष्टी फाटकांनी दाखवून दिल्या आहेत.

टिळकांनी राजकीय सुधारणेला वाहून घेतले यात काहीच बिघडले नाही. पण राजकीय जागृतीसाठी झटत असताना सामाजिक सुधारणेकडे आपण लक्ष देऊ शकत नाही, तर निदान त्याबाबत तटस्थ राहावे हे टिळकांनी केले नाही; असे फाटकांनी 'सामाजिक सुधारणा' या नावाचे जे स्वतंत्र प्रकरण लिहिले आहे त्याच्या अखेरीस म्हटले आहे. विधवाविवाहाला टिळकांनी लेख लिहून अनुकूलता दर्शविली होती, मुलीचे विवाहाच्या वेळचे वय सोळा असावे असे मत त्यांनी मांडले होते, पुनर्विवाहिताबरोबर पंक्तिव्यवहार करण्यास हरकत नाही असा स्पष्ट लेखी अभिप्राय त्यांनी महर्षी कर्व्यांना दिला होता. (पण तेथेही पुनर्विवाहाच्या भोजनास बोलावले असता टिळक गेले नाहीत याचे स्मरण ठेवावयास हवे). शंकराचार्यांशी चर्चा करताना धर्मपीठावरील आचार्यांनी आधुनिक कालाला अनुरूप विचार मांडण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे असे त्यांनी सांगितले होते. (फाटकांनी हा संवाद एका परिशिष्टात मुद्दाम दिला आहे.) हे सारे मान्य केले तरी टिळक "सामाजिक प्रश्न निघाला की त्याला आपल्या प्रतिकूल टीकेने हटकून अपशकुन करीत होते, हे पाहिले की ते सामाजिक सुधारणेचे बाह्य व्यवहारात तरी शत्रू होते, असाच निष्कर्ष काढावा लागतो," असे फाटक त्या प्रकरणाच्या शेवटी म्हणतात. फाटकांची भाषा कडक वाटेल पण त्यात तथ्य आहे, हे मान्य करावयास हवे. याचे बीज टिळकांच्या मनात जुन्या धर्मग्रंथांविषयी जो एक श्रद्धायुक्त आदर होता त्यात आणि त्यांच्या वृत्तीत सनातनीपणा या शब्दाने ज्याचे वर्णन करता येईल असा जो एक अंश होता त्यात शोधावे लागेल.

जाताजाता एक उल्लेख मात्र केला पाहिजे. सामाजिक सुधारणेच्या संदर्भात टिळक किती हळवे होते हे दाखवताना फाटकांनी बापटांच्या दोन आठवणी दिल्या आहेत. पुण्यामध्ये राजरोसपणे बिस्किटे विकली जातात याबद्दल टिळकांनी विषाद प्रकट केला अशी त्यातील एक आठवण आहे, पण ती या संदर्भात विशेष महत्त्वाची म्हणवत नाही. मंडालेहून परत आल्यावर एकदोन दिवसांनी मुलाची बोअर हॅट त्याच्या खोलीत दिसल्यावर टिळकांनी "रागाने 'माझे घरी साहेबांची टोपी काय म्हणून?' असे म्हणत तिटकाऱ्याने लांब खाली भिरकावून दिली." ही दुसरी आठवण (पृष्ठ ४८२). या आठवणींचा संदर्भसंबंध सामाजिक सुधारणेशी आणि त्यातही तीबाबतच्या हळवेपणाशी जोडणे म्हणजे टिळकांची पारतंत्र्याविषयीची व ते आपल्यावर लादणाऱ्या इंग्रजांविषयीची चीड न समजणे होय.

टिळकांविषयीची भाषा वेगळी

चिपळूणकरांच्या शाळेत काम करावयास प्रारंभ करण्याच्या सुमारास टिळकांनी सबजज्जाच्या जागेसाठी अर्ज केला होता ही एक प्रत्यक्ष घडलेली घटना असली व तिची कारणे आज आपण निश्चित करू शकत नसलो, तरी स्वदेशाच्या सेवेत आपले

सारे आयुष्य घालवण्याचा संकल्प त्यांनी महाविद्यालयात शिकत असतानाच केला होता हे निश्चयाने सांगता येते. आगरकरांच्या मृत्यूनंतर टिळकांनी केसरीमध्ये जो मृत्युलेख लिहिला त्यातील जवळजवळ दोन पृष्ठे भरतील एवढा विस्तृत उतारा फाटकांनी उद्धृत केला आहे व त्यानंतर " ध्येयाचा निश्चय या बालगोपाळांनी ज्या तदाकार समरसतेने केला त्याचे प्रतिबिंब या उताऱ्यात आहे, " असे त्यांनी म्हटले आहे (पृष्ठ २०); म्हणजे टिळक व आगरकर या दोघांनी मिळून आपले ध्येय निश्चित केले असा त्यांचा अभिप्राय दिसतो. असे असून याच्या थोडे आधी "शिक्षण संपत आले, पुढे काय, या गहन प्रश्नाचा काथ्याकूट आगरकर भेटण्यापूर्वी टिळकांनी कॉलेजातील आपल्या सवंगड्यांमध्ये पुष्कळदा केला होता, परंतु तो तोंडाने वाफ दवडल्यासारखा होता. आगरकरांनी त्या शुष्क काथ्याकुटाला लोकहिताचे निश्चित रूप दिले, " असे फाटक लिहितात (पृष्ठ १७). आगरकर भेटण्यापूर्वीची टिळकांनी केलेली सारी चर्चा म्हणजे शुष्क काथ्याकूट असे फाटकांनी का म्हणावे ते स्पष्ट होत नाही. टिळकांच्या विचारांना आगरकरांमुळे लोकसेवेच्या निश्चित ध्येयाचे रूप मिळाले या आपल्या विधानाला ते येथे काही आधार देत नाहीत.

पृष्ठ २०२–वर ते आणखी थोडे निराळे विधान करतात. " लोकसेवेची स्फूर्ती टिळकांच्या अंतरंगांत होतीच, परंतु लोकसेवेच्या एकान्तिक निश्चयाचा जोडीदार मिळाल्याने त्यांचा उत्साह व आशावाद खचित वाढला असेल. " पण हेच वाक्य आगरकरांच्या संदर्भातही लिहिता येईल. शिवाय लोकसेवेची स्फूर्ती टिळकांच्या अंतरंगांत आधीच असेल तर त्यांनी केलेल्या चर्चेला शुष्क काथ्याकूट म्हणण्यात अर्थ उरत नाही. फाटकांनी अशी उलटसुलट विधाने का करावीत हे एक कोडे आहे. एक मात्र जाणवते. आगरकरांच्यासंबंधी कांही लिहिताना येणारी फाटकांची भाषा आणि टिळकांविषयी लिहिताना ते योजतात ती भाषा, या दोहोंत स्पष्ट असा फरक दिसतो. शाळेत असताना टिळकांनी गणित तोंडी सोडवले व शिक्षकाने पाटीवर सोडवण्यास सांगितल्यावर ' पाटी कशाला ? ' असे म्हटले किंवा संत हा एकच शब्द तीन निरनिराळ्या प्रकारांनी लिहिल्यावर शिक्षकांनी चूक म्हटले तर मुख्याध्यापकांपर्यंत जाऊन दाद लावून घेतली, या बालपणी घडलेल्या गोष्टी सांगण्यापूर्वी " पुण्याच्या शाळेत त्यांच्या बुद्धीचा हूडपणा प्रथम स्पष्ट उघडकीस आला " असे वाक्य फाटकांनी लिहिले आहे (पृष्ठ ५). यातील ' हूडपणा ' हा शब्द आणि ' उघडकीस आला ' हा वाक्प्रयोग डोळ्यांत भरल्याशिवाय राहात नाही.

लग्नानंतरच्या भेटीत " खेळाच्या वस्तू नकोत, पुस्तके हवीत " असे टिळकांनी म्हटले, त्यावर भाष्य करताना फाटकांनी त्यांच्या विद्येच्या आवडीचा उल्लेख केला आहे. पण त्याचबरोबर खेळाच्या वस्तूंची टिळकांच्या बाबतीत त्या काळातील त्यांच्या दुबळ्या प्रकृतीमुळे असलेली ' उपयोगशून्यता ' हे कारणही त्यांनी दिलेले आहे (पृष्ठ ८). पुढे महाविद्यालयांत गेल्यावर टिळकांनी एक वर्ष अभ्यास न करता व्यायाम करूनशरीर कमावले, त्याचा उलगडा करतांना " बायको उफाड्याची,

नवरा अस्थिपंजरवत कमालीचा दुबळा " हा विजोडपणा टिळकांच्या " मानी स्पर्धाळू स्वभावाला " खपणारा नव्हता, असे फाटकांनी म्हटले आहे (पृष्ठ १०). हा ' स्पर्धाळूपणा ' पत्नीच्या संदर्भात आहे हे आपल्या मनावर ठसल्याखेरीज राहात नाही.

टिळकांना परीक्षेत पहिला वर्ग मिळाला होता. त्याचा उल्लेख शिक्षणाचा वृत्तान्त पहिल्या प्रकरणात दिला आहे, तेथे फाटकांनी केलेला नाही, तर त्याच्या पुढच्या प्रकरणात चिपळूणकरांची शाळा लोकप्रिय का झाली हे सांगताना केलेला आहे (पृष्ठ २४). अर्थात हे सहज घडले असण्याची शक्यता आपण नाकारू नये. टिळकांचा वृत्तान्त फाटक अशा पद्धतीने सांगतात. याउलट आगरकरांच्या शिक्षणकालाचा आढावा फाटक कसा घेतात ते पाहण्यासारखे आहे. त्यामध्ये " अकोल्यापर्यंत मजल मारली ", " मॅट्रिकची परीक्षा जिंकली ", " डेक्कन कॉलेज गाठले ", " दारिद्र्याची... अवकळा... वरीचवरी पळवून लावली "," आगरकरांनी टिळकांच्या सहकार्याने देशसेवेच्या महान संप्रदायाची मुहूर्तमेढ रोवली "; असे ठसठशीत वर्णन फाटकांनी केले आहे (पृष्ठ १७). फाटकांच्या वाणीला असा फुलोरा आणण्याचे भाग्य टिळकांच्या नशिबी दिसत नाही.

टिळक आणि राष्ट्रीय शिक्षण

याचा प्रत्यय टिळकांच्या राष्ट्रीय शिक्षणाविषयीच्या विचारांचे जे समालोचन फाटकांनी केले आहे त्यामध्ये याहूनही अधिक प्रमाणात येतो. न्यू इंग्लिश स्कूल आणि फर्गसन कॉलेज या दोन्ही संस्थांमध्ये टिळकांनी काम केले होते, पण पुढे राजकारणाच्या धकाधकीत त्या संस्था चालवणाऱ्या कार्यकर्त्यांवर त्यांना टीका करावी लागली. त्या संदर्भात फाटकांनी असे म्हटले आहे की, शाळेच्या स्थापनेला पंचवीस वर्षे उलटून गेल्यावर आणि " संस्थेचे पूर्ववृत्त सांगणाऱ्या व्यक्ती कालाधीन झाल्यावर टिळकांनी ' हे आमचे गुरूच नव्हत ' या मथळ्याचे लेख लिहिले " (पृष्ठ २३८). चिपळूणकर, आगरकर, आपटे आदी व्यक्ती हे लेख लिहिले गेले त्या वेळी निधन पावलेल्या होत्या यावर फाटकांचा रोख असावा. पण टिळकांनी या लेखांमधून केलेल्या टीकेचा व्यक्तिशः त्यांच्याशी काही संबंध होता असे दिसत नाही. त्या लेखातील विस्तृत उतारे फाटक देतात (पृष्ठे २४२–४४), ते देण्यापूर्वी " त्या लेखाचे इष्टानिष्ट स्वरूप वाचक अजमावू शकतील " असा सूचक इशाराही ते देतात.

आपण आपल्या देशाच्या राजकीय, सामाजिक व इतर स्थितीचे आणि ती स्थिती सुधारण्यासाठी अवश्य अशा उपायांचे ज्ञान विद्यार्थ्यांना देणार की नाही, असा प्रश्न टिळकांनी त्या लेखात विचारलेला आहे आणि त्याच्यापुढे " राजकीय सिद्धान्ताचे व सामाजिक प्रमेयांचे विद्यार्थ्यांस लहानपणापासून बाळकडू देणे हेच राष्ट्रीय शिक्षणाचे बीज होय, " असे त्यांनी म्हटले आहे. प्रजेचे हक्क कोणते असतात व त्यांच्यापैकी आपणांस किती आहेत हे विद्यार्थ्यांना आपण शिकविले पाहिजे, तद्वत जातिभेद मोडण्याची आवश्यकता काय हेही त्यांना समजले पाहिजे, असे टिळकांनी त्यानंतर म्हटले

आहे. राजकीय आणि सामाजिक अशा दोन्ही अंगांचा त्यात निर्देश आहे हे लक्षणीय आहे.

"सरकारी शाळांतील शिक्षण गुलामगिरीच्या वळणावर मिळत असते. राष्ट्रीय शाळांतून त्या वळणास फाटा मिळाला पाहिजे व विद्यार्थ्यांस स्वाभिमानाचे व तेजस्वी-पणाचे वाळसेदार वळण प्रथमपासूनच घालून दिले पाहिजे" असा सरकारी शाळा व राष्ट्रीय शाळा यांतील मूलभूत फरक टिळकांनी स्पष्ट केला आहे. आम्ही इंग्लंडचा इतिहासच शिकवू पण त्याचबरोबर राजाचा जुलूम इंग्रज प्रजेने दूर कसा केला तेहि सांगू, हिंदुस्थानचा इतिहास शिकवताना इंग्रजी राज्यात धंदे कसे नाहीसे होत चालले आहेत हे समजावून सांगू; असे म्हणून पुढे टिळक लिहितात, "हल्लीची परिस्थिती कशी बदलता येईल हे जाणणारी माणसे या शाळेतून बाहेर पडावी अशी आमची इच्छा आहे." राष्ट्रीय शिक्षणापासून काय व्हावे याचे मर्म या सर्व वाक्यांमधून स्पष्ट झालेले आहे. पण फाटक असे मत प्रकट करतात की, "राष्ट्रीय शिक्षणासंबंधातील टिळकांचे पूर्वोद्धृत विचार नजरेखाली घालणाऱ्यांच्या सहज लक्षात येईल की, खरो-खरीच गंभीरपणाने चिंतन करावे असा 'राष्ट्रीय' या शब्दापलीकडे त्यात दुसरा कोणताच विशेष नाही" (पृष्ठ २४४).

संस्था स्थापन होऊन पंचवीस वर्षे उलटल्यावर व ती काढण्याचा उद्देश स्पष्ट करू शकणाऱ्या व्यक्ती निधन पावल्यावर टिळकांनी हे लेख लिहिले आहेत, असा फाटकांचा एक आक्षेप दिसतो. पण टिळकही त्या संस्थांमध्ये प्रारंभापासून होते हे विसरता येणार नाही. राष्ट्रीय शाळांतील विद्यार्थ्यांस तेजस्वीपणाचे वाळसेदार वळण प्रथमपासून मिळाले पाहिजे, असे म्हटल्यावर त्या पार्श्वभूमीवर सभेत भाग घेतल्याबद्दल एखाद्या विद्यार्थ्यास फर्गसनमधून काढून टाकले असेल आणि या निमित्ताने "हे आमचे गुरूच नव्हत" असा लेख टिळकांनी लिहिला असेल, किंवा डेक्कन एज्युकेशन सोसायटीने केवळ सरकारी शिक्षणक्रमानुसार शिक्षण देण्यासाठी शाळा-कॉलेजे काढली नाहीत अशी टीका त्या काळच्या संस्थाचालकांवर त्यांनी केली असेल; तर ते निदान टिळकांनी स्वीकारलेल्या जीवितकार्याशी सुसंगत होते, एवढे मान्य करावे लागेल.

टिळकांनी म्हटले आहे, "राष्ट्रीय शाळेत आम्ही 'दोन आणि दोन चार' हेच शिकवणार...आम्ही शिक्षण देतांना कलकत्ता कलकत्त्याच्याच ठिकाणी आहे म्हणून सांगणार, पण त्याबरोबर तेथे पूर्वी हिंदुस्थानातील लोकांचे राज्य होते, हल्ली इंग्रजांचे आहे, असे सांगणार" (पृष्ठ २४१). यावर फाटक काहीशा हेटाळणीच्या सुरात लिहि-तात, "कलकत्ता कलकत्त्याच्याच ठिकाणी आहे पण तेथे आज इंग्रजांचे राज्य आहे, असे सांगणार? अशी कितीतरी विधाने निरर्थक वाटणारी आहेत" (पृष्ठ २४४). इतिहास किंवा भूगोल शिकवताना आपली गुलामगिरी विद्यार्थ्यांच्या ध्यानात आणून देणे आणि त्यांच्यात स्वाभिमानाचे वारे उत्पन्न करण्याचा प्रयत्न करणे हे फाटकांना निरर्थक वाटत असेल, तर टिळकांचे सारे आयुष्यच त्यांना निरर्थक वाटण्याची शक्यता आहे.

टिळकांच्या राष्ट्रीय शिक्षणाच्या संदर्भातील कार्याविषयीचा केळकरांचा एक उतारा फाटकांनी दिला आहे. " टिळक हे राष्ट्रीय शिक्षणाचे प्रत्यक्ष कार्यकर्ते अगर संस्थेचे संस्थापक नव्हेत. " पण त्यांनी लोकमत जागृत केले, पैशाकरिता दौरे काढले, हे सांगून केळकर म्हणतात की, " कोणीकडून तरी नोकरशाहीविरुद्ध वादळाचे ढग जमवून एकत्र आणून राजकीय अशांततेची वावटळ फिरती ठेवावयाची एवढेच ते जाणत. " हे मत उद्धृत करून फाटक लिहितात, " यातले शेवटचे वाक्य राष्ट्रीय शिक्षणाच्या कल्पनेचा उपयोग टिळकांनी शिक्षणसुधारणेऐवजी राजकीय अशांततेसाठी केला हा निष्कर्ष स्पष्ट करणारे आहे " (पृष्ठ २४४). टिळक हरएक गोष्टीचा उपयोग राजकीय अशांतता वाढवण्यासाठी करीत होते असे सिद्ध केल्याने त्यांच्या कीर्तीला काही बाध येण्याची शक्यता नाही, ते त्यांचे ब्रीदच होते.

स्व दे शी चा आ ग्र ह

स्वदेशी माल वापरण्याचा आग्रह व इंग्लंडच्या मालावर बहिष्कार हा राष्ट्रीय शिक्षणाप्रमाणेच १९०५-नंतरच्या राजकारणांतील महत्त्वाचा भाग होता. टिळकांनी हा प्रचार किती विविध मार्गांनी व हिरीरीने केला हे स्पष्ट करणारा शि. म. परांजपे यांच्या लेखातील एक उतारा फाटकांनी दिला आहे (पृष्ठ २४९). इतरही गोष्टींचा उल्लेख फाटक करतात.

लग्नकार्यांत परदेशी वस्तू वापरणे अमंगल होय, स्वदेशी धंद्यांनाही या चळवळीची अडचण होईल पण ती पत्करली पाहिजे किंवा पूर्वीच्या घोषणेत नसले तरी " चालू स्वदेशीत राजकारणाचे अप्रत्यक्ष मिश्रण आहे व असणारच " असे नाना प्रकारचे युक्तिवाद टिळकांनी त्या वेळी केलेले आहेत (पृष्ठ २४६). इंग्रजांचा नाही तर इतर देशांचा माल मिळावा म्हणून टिळक मुंबईत रशियन वकिलाला आणि त्यानंतर जर्मनी व ऑस्ट्रिया या देशांच्या वकिलांनाही भेटले होते. मुंबईतील गिरणीमालकांशी त्यांनी या बाबतीत विचारविनिमय केला, ' स्वदेशी को-ऑपरेटिव्ह स्टोअर्स ' या नांवाचे दुकान त्यांनी काढले आणि " ब्रिटिश राज्यकर्तृत्वाला शुद्धीवर आणणारा हा उपाय आहे या जाणिवेने टिळकांनी तो आवेशाने उचलून धरला " हे सारे फाटकांनी सांगितले आहे (पृष्ठ २४५).

पण हे सारे करूनही टिळकांच्या स्वदेशीच्या पुरस्काराबद्दल फाटक लिहितात, " परंतु टिळकांच्या ठिकाणी स्वदेशीचा आग्रह उत्पन्न झाला तो बंगालच्या फाळणीमुळे. बंगाली जनता खवळून तिने स्वदेशी कापडाचे व्रत स्वीकारले तेव्हा " (पृष्ठ २४५). स्वदेशीच्या कल्पनेचा उगम १८४८-मधील लोकहितवादींच्या ' शतपत्रां 'त दाखवता येईल, १८७१-नंतर सार्वजनिक काकांनी स्वदेशीचा संकल्प आचरणात उतरवला, तर पुण्याच्या सार्वजनिक सभेने १८९५-पूर्वी दोन वेळा स्वदेशी कापड वापरण्याचा निश्चय पुकारला होता, हे सारे उल्लेख फाटक करतात आणि त्यानंतर ' परंतु ' हा शब्द घालून मग म्हणतात की, टिळकांनी १९०५-मध्ये स्वदेशीचा आग्रह धरला व तोही बंगाली

जनतेने ते व्रत स्वीकारले तेव्हा. स्वदेशीचा विचार प्रथम मांडण्याचे श्रेय लोकहितवादींचे, ते प्रथम आचरणात उतरवण्याचे सार्वजनिक काकांचे, तर संस्थांद्वारा पुरस्कार करण्याचे सार्वजनिक सभेचे; हे सारे सांगण्यास कोणतीच हरकत नाही. पण त्यानंतर एक 'परंतु' हा शब्द योजल्याने, जणू काही इतर सर्व मंडळी दीर्घकाळ स्वदेशीचा आग्रह धरीत होती, टिळक तो मानीत नव्हते, किंबहुना त्यांचा त्याला विरोधच होता आणि अखेर फार उशिरा बंगाली जनतेने त्यांचे कान टोचले तेव्हा त्यांनी ते व्रत पत्करले; असा अर्थ होतो. हा अर्थ उत्पन्न व्हावा असा फाटकांचा हेतू आहे काय?

टिळकांचे निराळेपण, काही असेल तर–

काँग्रेसच्या पुढाऱ्यांबद्दल टिळकांना काय वाटत असे त्याबद्दल फाटक लिहितात, "टिळकांना काँग्रेसचे पुढारी वर्षात कुठे तरी जमून निरनिराळ्या गाऱ्हाण्यांबद्दल व गरजांबद्दल ठराव करतात, ते ठराव आपल्या वक्तृत्वाने सजवतात आणि परत गेल्यावर आपापल्या व्यवसायात मग्न राहतात, या प्रकाराचा तिटकारा वाटत होता. नियमितपणे पावसाळ्यात जशी बेडकांची आरडाओरड चालते व तो हंगाम संपताच पुढील पावसाळ्यापर्यंत बंद पडते, त्यासारखी काँग्रेसची अवस्था आहे; असा त्यांनी लेखच लिहिला आहे. वर्षभर सतत लोकजागृतीच्या कार्यात राबणारी माणसे दिसावी अशी त्यांची आकांक्षा होती. अर्ज, विनंत्या, शिष्टाई यांना ब्रिटिश राज्यकर्ते कस्पटासमान लेखतात, यासाठी त्यांची बेपर्वाई व शिरजोरीची मस्ती उतरवील असा कायद्याच्या मर्यादेतला उपाय लोकांनी अवलंबावा, याबद्दल टिळकांना तळमळ होती–" (पृष्ठ २४५). तत्कालीन पुढारी व अर्जविनंत्यांसारखे उपाय यांबद्दल टिळकांचे मत काय होते ते या प्रकारे फाटक टिळकांच्या शब्दांतूनच स्पष्ट करतात. पण याच प्रकरणाच्या प्रारंभी फाटक याबाबत काही निराळे लिहितात.

१८९९ ते १९०८ या कालखंडातील टिळकांच्या केसरीतील राजकीय लेखांचा उल्लेख करून फाटक असे म्हणतात की, त्या लेखांच्या आधारे "टिळकांच्या राजकीय विचारसरणीचे वैशिष्ट्य काही असेल तर तेही जिज्ञासूंच्या गळी उतरेल. टिळकांचे विचार समकालीन इतर पुढाऱ्यांपेक्षा निराळे होते असा एक समज प्रचलित आहे–" (पृष्ठ २३१). "टिळकांच्या राजकीय विचारसरणीचे वैशिष्ट्य" एवढ्यावर फाटक थांबत नाहीत, "काही असेल तर" अशी त्यांची त्याला पुस्ती आहे. त्यापुढे लगेच ते लिहितात की, समकालीन इतर पुढाऱ्यांपेक्षा त्यांचे विचार निराळे होते "असा एक समज प्रचलित आहे." 'समज आहे' असे म्हणण्यातील आशय असा की, तो समज बरोबर नाही.

राजद्रोहाच्या आरोपावरून झालेल्या शिक्षेतून १८९९-मध्ये सुटून आल्यावर पहिल्या दोनतीन वर्षांत टिळकांनी जे लेख लिहिले आहेत, त्यांमध्ये इंग्रजांचे राज्य उलथून टाकण्याच्या प्रयत्नात कोणताही सुशिक्षित मनुष्य सामील असू शकणार नाही आणि ते राज्य उलथून टाकण्याचा प्रयत्न कोणी केला तरी तो यशस्वी होणार नाही, असे काही

विचार टिळकांनी व्यक्त केले आहेत. ते सारे विस्ताराने सांगून फाटक असे म्हणतात की, “ १९०५-च्या ऑगस्टात बंगालची फाळणी जाहीर झाल्यामुळे बंगालमधील क्षोभामुळे एकंदर राजकीय वातावरण साफ बदलून गेले व टिळकांच्या लेखनाचे रूप पालटले. तोवर टिळक हे सभा, अर्जविनंत्या याच ‘ भिक्षांदेही ’ उपायांचा अवलंब लोकांना उपदेशीत होते ” (पृष्ठ २३३). रानडे, गोखले, मेथा आदी पुढाऱ्यांच्या राजकारणाहून निराळा मार्ग टिळकांनी १८९९–नंतरच्या दोनतीन वर्षांच्या अवधीत मांडलेला नाही असे फाटकांना येथे सुचवावयाचे आहे आणि ते बरोबर आहे. पण हा वेगळेपणा सिद्ध व्हावा म्हणून “ आम्ही इंग्रजी राज्य उलथून टाकणार आहोत ” असे टिळकांनी लिहावयास हवे होते असे फाटकांना म्हणावयाचे आहे काय ?

याच काळात टिळकांनी “ लोकमताची जागृती ” केली, “ आपल्या हक्कांचे समर्थन चालू ठेवले ”, “ लोक अज्ञानाच्या अंधकारात पेंगणारे आणि पुढारी म्हणवणारे पुरेसे सज्ञान, निरलस, निःस्वार्थ आणि उत्कट तळमळीचे नाहीत या उणिवा त्यांनी पुन्हापुन्हा लोकांसमोर ठेवल्या आहेत ” असे फाटकांनीच सांगितले आहे (पृष्ठ २३४). ‘आमची मनेच फिरली पाहिजेत ’ हा लेख १९०२–च्या अखेरीस टिळकांनी लिहिला, त्यामध्ये “ इंग्रज सरकारच्या सहवासापासून हिंदुस्थानास कितो जरी फायदा झाला असला तरी इंग्रज सरकार परकी नव्हे असे कोणासही म्हणता यावयाचे नाही. . . . इंग्रज सरकार परकी नव्हे असे सांगण्याचा प्रयत्न करणे म्हणजे निव्वळ थोतांड आहे ” असे त्यांनी म्हटल्याचे फाटकांनी उद्‌धृत केले आहे. टिळकांच्या विचारसरणीचे निराळेपण त्यांच्या या वाक्यांतून येऊन गेले आहे. पण तरी फाटक या निराळेपणाच्या बाबतीत “ काही असेल तर ” असा उल्लेख करतात आणि “ असा एक समज प्रचलित आहे ” असे म्हणतात.

टिळकांच्या चळवळीचे वैशिष्ट्य

टिळकांचे १९०२-पासून जुन्या पुढाऱ्यांशी खटके उडू लागले असे फाटकांनी म्हटलेले आहे. विचारसरणी वेगळी नव्हती तर हे खटके का उडू लागले ? फाटक म्हणतात, १९०५-च्या वंगभंगाच्या घोषणेपासून राजकीय वातावरणच बदलून गेले व टिळकांच्या लेखनाचेही रूप पालटले. प्रश्न असा सुचतो की, लोकमत, स्वदेशी व बहिष्कार अशा उपायांना सरकार दाद देईल असे आढळताच टिळकांच्या लेखनाचे रूप पालटले तर जुन्या पुढाऱ्यांच्या लेखनाचे रूप का पालटले नाही ? तो स्फुलिंग त्यांच्या ठिकाणी नव्हता व टिळकांच्या ठायी तो होता, हेच त्याचे उत्तर आहे. टिळकांनीही अर्ज, विनंत्या, शिष्टाई आदी मार्गांचा अवलंब केला, पण त्या अर्जविनंत्यांतही तेज उत्पन्न व्हावे असा प्रयत्न ते करीत होते; १९०५-च्या वंगभंगाने संधी देताच टिळकांनी ती उचलली, इतर पुढाऱ्यांचा भर केवळ अर्जविनंत्यांवरच राहिला. किंबहुना स्वदेशी व बहिष्कार यांचीही मर्यादा बंगालपुरतीच राहावी असा ते प्रयत्न करीत होते आणि त्याहीपुढे जाऊन कलकत्त्याचा ठराव सुरतेला सौम्य करून घेता येतो का असे ते पाहात

होते, हे होऊ नये असा प्रयत्न टिळकांनी निर्धाराने केला हेच टिळकांच्या राजकीय विचारसरणीचे वैशिष्ट्य आहे आणि तेच त्यांचे समकालीन इतर पुढाऱ्यांहून असलेले निराळेपण आहे.

पृष्ठ २४५-वर फाटक म्हणतात, " १९०५-नंतरच्या काळात स्वदेशी-बहिष्काराची कल्पना वेगाने बळावत व पसरत जाऊन तिने सर्व देश व्यापला. " पण ही कल्पना कोणाच्या प्रयत्नाने बळावत व पसरत गेली? " राज्यकर्त्यांना शुद्धीवर आणणारा उपाय " म्हणून टिळकांनी स्वदेशी व बहिष्कार " आवेशाने उचलून धरला " हे फाटकांनी त्याच परिच्छेदात म्हटले आहे हे वर सांगितलेच. बंगालमधील दडपशाही-मुळे लोक खचून जाऊ नयेत म्हणून टिळकांनी जे लेखन केले त्यात " कर्तृत्वाला स्फुरण देणारे सारे तत्त्वज्ञान पाहता येईल " असे फाटकांनी यानंतर दोन पृष्ठे गेल्यावर म्हटले आहे (पृष्ठ २४७). या लेखनातील जे उतारे फाटक देतात त्यांत पुढील वाक्ये आली आहेत. " प्रजेस हक्क हवे असल्यास तिने ते स्वपराक्रमाने व स्वावलंबनाने मिळवावे लागतात...नाक दाबल्याशिवाय तोंड उघडत नाही...! स्वातंत्र्य हेच प्रत्येक राष्ट्राचे अंतिम साध्य आहे...संकटांखेरीज स्वातंत्र्य नाही आणि रात्रीखेरीज सकाळ नाही. " यात " स्वातंत्र्य हे ध्येय असल्याचा उल्लेख आला आहे, नाक दाबण्याची म्हणजे चळ-वळीची स्पष्ट सूचना आहे, स्वातंत्र्यासाठी संकटे सोसावी लागतील हा इशारा आहे, " " क्वचित कायदे मोडून शिक्षा भोगण्याच्या तपश्चर्येची पायरी " सुचवली आहे; हे फाटकांनीच म्हटले आहे. पण यांतील कोणत्याच विचाराबद्दल फाटक काहीही बोलत नाहीत.

१८९९-नंतर लगेच लिहिलेल्या लेखांमधून इंग्रजांचे राज्य उलथावे असे आमच्या मनात नाही व उलथू म्हटल्याने ते उलथणार नाही, असा जो उल्लेख टिळकांनी केला आहे त्यावर मात्र फाटकांनी सविस्तर भाष्य केले आहे आणि टिळक इतर पुढाऱ्यांपेक्षा निराळे नव्हते असे दाखवण्याचा प्रयत्न केला आहे, त्याची येथे आठवण झाल्याशिवाय राहात नाही. मँचेस्टर गार्डियनचा बातमीदार नेव्हिन्सन याला दिलेल्या मुलाखतीतील टिळकांचे विचार फाटकांनी पृष्ठ २५५-वर दिले आहेत. त्यांत टिळक म्हणतात, " स्वदेशी, बहिष्कार व निःशस्त्र प्रतिकार ही आमची साधने असून बहिष्कार हा ज्याच्या त्याच्या इच्छेवर सोडला आहे...जुलमी कायद्यांविषयी बेपर्वाई हे आमच्या निःशस्त्र प्रतिकाराचे रूप आहे. अशा बेपर्वाईने आम्हांला भोगाव्या लागणाऱ्या परि-णामाची काळजी आम्ही करीत नाही. तीनचार हजार माणसांना एकाच वेळी कैदेत डांबणे हे नोकरशाहीला अडचणीचे आहे. "

पुढे झालेल्या महात्माजींच्या सत्याग्रहमोहिमेची यात स्पष्ट अशी पूर्वसूचना आहे. हे सारे केले तरी ध्येय साध्य होण्यास " कदाचित अनेक पिढ्या खर्ची पडतील " हेही टिळकांनी तेथेच सांगितले आहे. फाटक हे सारे सांगतात पण त्यावर भाष्य करीत नाहीत.

टिळकांची अस्थिरता शोभादायक

क्राऊन कॉलनी म्हणजे बादशाही वसाहत हे गोखल्यांचे ध्येय आहे, स्वायत्त वसाहत नव्हे; असे टिळकांनी म्हटले. " या धादांत खोट्या आक्षेपाच्या निराकरणार्थ गोखल्यांनी जे लिहिले त्यामध्ये टिळकांच्या स्वराज्यविषयक अस्थिर धोरणाचे चित्र पाहता येते ", असा उल्लेख फाटकांनी केलेला आहे (पृष्ठ २५९). एकदा वसाहतीचे स्वराज्य, नंतर स्वातंत्र्य, पुन्हा काळ्या-गोऱ्यांचे स्वराज्य, तर त्यानंतर बंगाली जहालांना हवे असणारे स्वराज्य, अशा भिन्नभिन्न कल्पना टिळक मांडतात; अशी तक्रार करताना गोखल्यांनी असे म्हटले आहे की, " टिळकांनी... आपले ध्येय आजवर कोणत्याच शब्दांनी निश्चित केलेले नाही. " गोखल्यांच्या या विवेचनाला अनुलक्षूनच फाटक " टिळकांचे स्वराज्यविषयक अस्थिर धोरण " असा शब्दप्रयोग करतात. आपल्याला काय हवे किंवा आपले राजकीय ध्येय काय याबद्दल टिळकांनी वेळोवेळी निरनिराळे उद्‍गार काढले आहेत हे मान्य करावयास हवे. पण टिळकांच्या विचारांतील बदल उत्तरोत्तर पुढच्या पायरीचा आहे हे विसरता येत नाही.

इंग्रजांचे राज्य येथून जाणार नाही व जाणे भारताच्या हिताचे नाही येथपासून प्रारंभ करून " स्वातंत्र्य हेच प्रत्येक राष्ट्राचे अंतिम ध्येय आहे " व " नाक दाबल्याशिवाय तोंड उघडत नाही ", येथवर सहासात वर्षांच्या अवधीत टिळक पोचले, ही त्यांची ' अस्थिरता ' असेल; पण ती त्यांना शोभादायक आहे. मंडालेहून सुटून आल्यानंतर एकदीड वर्षांतच टिळकांनी होमरूलचे निशाण उभारले. फाटकांनी केलेल्या मांडणीनुसार हासुद्धा टिळकांच्या " स्वराज्यविषयक धोरणाच्या अस्थिरते "चाच नमुना म्हणता येणे शक्य आहे. होमरूल चळवळीचा वृत्तान्त सांगताना " हिंदी राजकारणात होमरूलची वाच्यता केव्हा झाली हे पाहू गेल्यास १८८०-च्या मागे जावे लागेल " असे म्हणून, ती कल्पना केव्हा केव्हा मांडली गेली ते फाटक सांगतात. टिळकांनी होमरूल लीग काढली यात नवीन काही केले नाही, असे सुचवण्याचा त्यांचा आविर्भाव दिसतो. टिळकांनी केलेल्या स्वदेशीच्या पुरस्काराचे जे विवेचन फाटकांनी केले आहे त्याची येथे स्वाभाविकच आठवण होते. पण एखादी कल्पना केवळ मांडली जाणे आणि तिचा पाठपुरावा करून, लोकमानसात ती रुजवून, तिच्यामागे जागृत जनतेचे सामर्थ्य उभे करणे; या दोहोंत महदंतर आहे याचे भान राखणे आवश्यक आहे.

१८८० सालात तर कॉंग्रेसचाही जन्म झाला नव्हता. त्या काळात आयर्लंडचे अनुकरण करून एकदोन बंगाली वृत्तपत्रांनी " हिंदुस्थानासाठीदेखील होमरूल पाहिजे अशी भाषा स्वीकारली होती " या घटनेशी टिळकांनी उभारलेल्या महायुद्धोत्तर होमरूल चळवळीचा उगम नेऊन भिडवणे, हे दुसऱ्या महायुद्धात सुभाषबाबूंनी आझाद हिंद फौजेच्या द्वारा केलेल्या सशस्त्र लढ्याचा उगम दादाभाई नवरोजींनी १९०६-च्या कलकत्ता कॉंग्रेसमध्ये निराशेने काढलेल्या " मी तरुण असतो तर बंड केले असते " या उद्‍गारांत पाहण्यासारखे किंवा आजच्या स्वतंत्र भारताने चालवलेल्या अन्नस्वाव-

लंबनाच्या प्रयत्नांचा उगम समर्थांच्या "अन्न मिळेना खायाला।" या वचनात शोधण्यासारखे आहे. फाटकच सांगतात की, बॅ. बॅप्टिस्टा यांनी १८९९-मध्ये होमरूलचा विषय टिळकांच्याजवळ काढला असता तो विषय कालक्रम झालेला नसल्याने 'घाई नको' असे त्यांनी म्हटले होते (पृष्ठ ३७१). कोणत्याही चळवळीसाठी लोकमानसाची तयारी होण्याची टिळक वाट पाहत असत याचा हा पुरावा आहे.

अशीच आणखीही उदाहरणे दाखवता येतात. टिळक कालानुसार लोकमताची नाडी ओळखून व लोकांना आपल्याबरोबर घेऊन पुढे जाणारे होते, असे फाटक ज्याला "स्वराज्यविषयक अस्थिर धोरण" म्हणतात त्याचे खरे स्वरूप आहे. त्या काळच्या जनतेलाही ते समजलेले होते व त्यामुळेच टिळक अधिकाधिक लोकप्रिय होत गेले. पण फाटकमात्र गोखल्यांचे म्हणणे उद्धृत केल्यावर लिहितात, "याप्रमाणे 'गंगा गये गंगादास, जमना गये जमनादास' यासारखे टिळकांच्या राजकीय ध्येयाचे चित्र गोखल्यांनी रेखाटले आहे" (पृष्ठ २५९). यातील गंगादास-जमनादास ही भाषा गोखल्यांची नाही, फाटकांची आहे; गोखल्यांच्या विवेचनात फाटकांची तेवढीच भर आहे. टिळकांच्यासारख्या असामान्य खंबीर पुढाऱ्याच्या संदर्भात गंगादास-जमनादास ही भाषा योजण्यासाठी फार मोठे धैर्य अंगी असणे आवश्यक आहे, फाटकांनी ते दाखवले आहे हे मान्य करावयास हवे.

१९०७-मध्ये प्रथम आणि पुन्हा १९१५-मध्ये असा दोन वेळा सरकारशी ठेवायच्या धोरणाच्या बाबतीत गोखले व टिळक यांचा वाद झाला. त्याचा काही वृत्तान्त फाटकांनी दिला आहे आणि याबाबत तपशीलवार माहितीसाठी 'आदर्श भारतसेवक' पाहावे अशी विनंतीही केली आहे (पृष्ठे २५७-६०, ३६६-७०). गोखले आणि टिळक यांच्यामध्ये राजकारणातील मार्गाबद्दल मूलभूत मतभेद होता हे स्पष्ट आहे व फाटकांचा अभिप्रायही येथे तोच आहे. टिळक पुढे विलायतेत गेले तेथील व्याख्यानांत इंग्रज जनतेपुढे बोलताना टिळकांच्या भारतातील भाषणांमधील आवेश स्वाभाविकच दिसला नाही, "ते संयमाने बोलत" त्यामुळे तेथील लोकांना ते मवाळ वाटले, गोखले विलायतेत वागले तसेच टिळकही वागले; हा सारा भाग सांगून पुढे फाटक म्हणतात, "वसाहतीसारखे स्वराज्य ही दोघांची मागणी सारखीच होती. जेवढे मिळेल तेवढे घ्यावे व अधिकासाठी भांडत राहावे हेच दोघांचे धोरण होते." (पृष्ठ ४१७). हे कसे काय? फाटकांचा हा निष्कर्ष त्यांनी आधी या संदर्भात केलेल्या विवेचनाशी उघड-उघड विसंगत आहे.

टिळकांच्या लोकप्रियतेची मीमांसा

टिळक लोकप्रिय का झाले याची काही मीमांसा फाटकांनी 'उपसंहारा'त केली आहे. ती करताना ते म्हणतात, "त्यांची लोकप्रियता वाढली ती त्यांच्या परोपकारपरायणतेमुळे हे जितके खरे तितकेच लोकाराधनतत्परतेमुळे हे देखील खरे असल्याचा विसर पडू न देणे योग्य होईल" (पृष्ठ ४८६). टिळकांच्या लोकाराधनतत्परतेबद्दल एवढे म्हटले

तर पुरेसे आहे की, हे लोकाराधन स्वार्थासाठी नव्हते तर एका विशिष्ट ध्येयासाठी लोकसंग्रह साधावा म्हणून होते. त्याला लोकाराधन म्हणणे हे फारसे उचित नाही. टिळक परोपकारपरायण होते हे नाकारण्याचे कारण नाही, पण म्हणून त्यांच्या लोकप्रियतेचे ते सर्वांत महत्त्वाचे कारण मानता येईल काय ?

सर्वसामान्य समाजांतही कितीतरी परोपकारी माणसे असतात. टिळकांची मूळ लोकप्रियता त्यांच्या निःस्वार्थ आणि झुंझार देशसेवेमुळे आहे ही बाब छपवून ठेवण्याचा प्रयत्न केल्याने छपणारी नाही. फाटकही हे जाणतात. पुढच्याच पृष्ठावर ते म्हणतात, " आपल्या चारित्र्यगुणांनी व राजकारणांतील कर्तृत्वाने टिळकांच्या मागे लोकप्रियता धावत असता तिचा विस्तार आणि वेग वाढवण्याला सरकारच्या छळवादाने चांगलीच मदत केली " (पृष्ठ ४८७). येथील चारित्र्यगुणांचा व राजकीय कर्तृत्वाचा निर्देश या विवेचनाच्या प्रारंभी नाही. तेथे असा आभास उत्पन्न केला आहे की, जणू परोपकारपरायणता व लोकाराधनतत्परता हीच लोकप्रियतेची महत्त्वाची कारणे, त्यानंतर चारित्र्य, आणि राजकीय कर्तृत्व हे सर्वांत शेवटचे कारण.

टिळकांच्या असामान्य लोकप्रियतेचे रहस्य त्यांच्या जाज्वल्य देशभक्तीत न शोधता ते त्यांच्या परोपकारपरायणतेत शोधणे हे सूर्याचे श्रेष्ठत्व त्याच्या प्रकाश देण्याच्या सामर्थ्यात न मानता त्याच्यामुळे झाडाच्या गार सावलीचा लाभ होतो यात शोधण्यासारखे आहे. पुन्हा ही लोकप्रियता वाढली का ? तर सरकारच्या छळवादाने. म्हणजे टिळकांचे कर्तृत्व पुन्हा उणेच. सरकारने ताईमहाराजप्रकरण हा फौजदारी गुन्हा ठरवला, टिळक लोकप्रिय झाले. १९०८ साली त्यांना मंडालेला हद्दपार केले, तोच परिणाम झाला. ते सुटून आल्यावर गायकवाडवाड्यावर पोलिसचौक्या बसवल्या, टिळकांच्या लोकप्रियतेत भर पडली. अशा एकामागोमाग चुका सरकार करीत गेले व त्यामुळे टिळकांची लोकप्रियता एकसारखी वाढत गेली, असा फाटकांच्या विवेचनातील आविर्भाव आहे. टिळक कोणत्याही संकटाने खचून न जाता झुंझार वृत्तीने सरकारशी झगडत राहिले व त्यामुळे लोकप्रिय झाले, असे विधान फाटक करीत नाहीत; तर " सरकारी गैरमर्जीचे आघात टिळकांवर वारंवार होत गेल्याने लोकप्रियतेच्या समृद्धीला कधी उणीव पडली नाही " असे ते म्हणतात (पृष्ठ ४८७). असे असूनही फाटकांनी या चरित्रग्रंथाला ' लोकमान्य ' हे नाव दिले आहे, ही त्यांच्या लेखनांतील विसंगती म्हणावी का अनवधान म्हणावे ?

टिळकांच्या लोकप्रियतेची मीमांसा करताना ज्या परोपकारपरायणतेला फाटक अग्रमान देतात तिला प्रस्तुत चरित्रात ' भयंकर दिव्य ' हे एक प्रकरण व ' संकीर्ण ' या प्रकरणातील थोडासा भाग एवढीच जागा मिळाली आहे, तर ज्या राजकारणातील कर्तृत्वाला त्यांनी चौथे स्थान दिले आहे त्याने फाटकांच्या ग्रंथाचा दोनतृतीयांश भाग व्यापलेला आहे, हे जाता जाता नमूद करण्यासारखे आहे.

बालिश युक्तिवाद

फाटकांच्या या अशा लेखनपद्धतीबद्दल काय म्हणावे ? त्यांची शैली साऱ्या मराठी वाचकवर्गाला परिचित आहे. आतापर्यंत त्यांच्या ग्रंथातील जी अवतरणे उद्धृत केली, त्यांवरूनही तिचा नमुना ध्यानात येण्यासारखा आहे. शिवाय श्री. प्रभाकर पाध्ये यांनी 'केसरी'तून घेतलेल्या या ग्रंथाच्या परामर्शात तिचे सोदाहरण दर्शन घडवले आहे. तो विस्तार येथे पुन्हा करण्याचे कारण नाही, पण एका वैशिष्ट्याकडे मात्र जाता जाता लक्ष वेधावयास हवे. जे सत्य अमान्य करणे शक्य नाही ते स्वीकारावयाचे, त्याकडे विशेष लक्ष जाणार नाही अशा स्थळी त्याचा उल्लेख करून ठेवावयाचा, पण त्याची मीमांसा करताना कोणत्या तरी निराळयाच गोष्टीशी त्याची कारणे नेऊन भिडवावयाची, अशी एक फाटकांची लकब आहे.

राष्ट्रीय शिक्षण, स्वदेशी, बहिष्कार, होमरूल लीग, काँग्रेस किंवा डे. ए. सोसायटी, सार्वजनिक सभा, केसरी-मराठा अशा ज्या संदर्भात टिळकांच्या कार्याचे समालोचन फाटक करतात, तेथे तेथे त्यांचा हा विशेष आढळून येतो. याचेच आणखी एक रूप दिसते ते असे की, टिळकांच्या यशाचे किंवा गौरवाचे जे भाग असतील ते सांगताना केळकर, परांजपे, बापट, कुलकर्णी अशांसारख्या कोणाचे तरी उतारे फाटक देतात किंवा " असे नमूद आहे " अगर " अशी आठवण आहे " असे म्हणतात. फाटकांची अशी वाक्ये वाचली म्हणजे शेजारच्या घरातल्या मुलाला विद्यापीठाच्या परीक्षेत पहिला क्रमांक व अनेक पारितोषिके मिळाली असे म्हटल्यावर भिंतीपलीकडे राहणारी एखादी स्त्री काही वेळा " तसं वर्तमानपत्रात आलंय खरं " असे म्हणते त्याची आठवण होते.

टिळकांच्या कृतीतील एखादी शंकास्पद जागा किंवा फाटकांच्या दृष्टीने सदोष अशी काही बाजू दाखवावयाची असेल, त्या वेळी मात्र फाटक निःसंकोचपणे प्रथमपुरुषी निवेदन करतात. हे करताना काही वेळा ते सूक्ष्म चातुर्य दाखवतात. राजद्रोहाच्या आरोपावरून आधीच दोन वेळा शिक्षा झाली असल्यामुळे चिरोल खटल्याच्या वेळी त्या आरोपाचा प्रतिवाद करणे टिळकांना कठीण जावे हे स्वाभाविक आहे. पण विरुद्ध बाजूचे वकील बॅ. कार्सन् यांनी केलेल्या फेरतपासणीतील " इष्ट तेवढा भाग " एक-दोन टिळकचरित्रकारांनी वाचकांपुढे ठेवला आहे अशी आपली तक्रार नोंदवून पुढे फाटकांनी म्हटले आहे की, त्यामुळे " टिळक कुठे अडले, कुठे मोडले याचा मुळीच बोध होत नाही " (पृष्ठ ४००). टिळकांच्या संदर्भात " ते मोडले " असा शब्द-प्रयोग करण्याची संधी फाटकांनी येथे घेतली आहे. पण " टिळक मोडले " हा शब्द-प्रयोग समर्पक ठरावा असे काहीही त्यांना येथील वृत्तान्तात दाखवता आलेले नाही. उलट टिळकांवर आरोप करतांना चिरोलने केलेली " सारी विधाने सपशेल खोटी " असल्याचे त्यांनीच सांगितले आहे (पृष्ठ ४०२).

टिळक, गांधीजी, गोखले

टिळक आणि गांधीजी यांची तुलना करताना फाटक सहज लिहून जातात, "गांधीं-बद्दल सरकारला इतका विश्वास की, न्यायाधीशाने शिक्षा फर्मावल्यावर त्यांना भर दिवसा कोर्टाच्या जागी अगदी मोकळे सोडले होते." टिळकांना मात्र दोन्ही शिक्षा रात्रीच्या वेळी सुनावण्यात येऊन त्यांना चोरवाटेने कडक बंदोबस्तात तुरुंगाकडे नेण्यात आले हे प्रसिद्धच आहे, असे त्यापुढे लगेच फाटक म्हणतात (पृष्ठ ४८८). या वर्णनातील मतलब काय ? टिळक कोणी अनावर माथेफिरू होते काय ? आपल्या विधानातून, त्यांच्या अनुक्रमातून काय सूचित होते हे फाटकांसारख्या बुद्धिमान अभ्यासकाच्या ध्यानात येत नाही असे मानणे फार कठीण आहे. टिळकांना एकदा हातकड्याही घातल्या होत्या (पृष्ठ १९५). त्याचा उल्लेख करून फाटकांना हे चित्र याहूनही गडद करता आले असते.

त्याच्या पुढच्याच पृष्ठावर फाटक लिहितात, "गांधीजी प्रतिपक्षाच्या कायद्याला किंवा हुकमाला उघड आव्हान देऊन त्याच्या सामन्याला उभे राहणारे, जुलमी कायदा अथवा हुकूम यावर कायद्याच्या मर्यादेत कडक टीका करून टिळक त्यास मान देणारे" (पृष्ठ ४८९). या दोन नेत्यांमधील मूळ फरक फाटकांनी बरोबर सांगितला, पण टिळकांचे वर्णन करताना "कडक टीका करून त्याचे होईल ते शासन भोगण्यास सिद्ध असलेले" असे न म्हणतां कायद्याला "मान देणारे" असा शब्दप्रयोग फाटकांनी केला आहे.

१९१५-मध्ये गोखले यांनी, टिळक हे सरकारवर बहिष्कार टाकावा या मताचा पुरस्कार करतात, असे म्हटल्यावर टिळकांनी त्याचा कणखर प्रतिवाद केला हे सांगताना गोखल्यांनी घेतलेला never या शब्दाचा आधार दाखवून टिळकांची बाजू योग्य नाही, असे फाटकांनी सुचविले आहे (पृष्ठ ३६८). तेथे टिळक हे कायद्याचा मान राखणारे म्हणावेत का सरकारशी "सामन्याला उभे राहणारे" म्हणावेत ? टिळकांनी कायद्याचा मान का राखला असावा याचीही काही कारणमीमांसा फाटक करतात. टिळकांची प्रवृत्ती मनुयाज्ञवल्क्यादी स्मृतींचा आदर करण्याची असल्याने ते "इंडियन पीनल कोड या दंडस्मृतीतील वचनांची जाणुनबुजून पायमल्ली करण्यास धजू" नयेत यांत आश्चर्य नाही, असा जो युक्तिवाद फाटकांनी केला आहे, तो बालिश तर आहेच; पण तो करताना कायद्याचा मान राखणे हे नेमस्तांच्या चळवळींचे एक महत्त्वाचे सूत्र होते आणि रानडे, गोखले यांच्या विचारसरणीतही तो फार महत्त्वाचा भाग होता, याचे भान फाटकांना राहिलेले नाही.

आपल्याच लोकांकडून विरोध

राजद्रोहाच्या आरोपावरून सरकारने टिळकांच्यावर जे खटले भरले ते सारे टिळक हरले आणि त्यांना शिक्षा झाली हे जरी खरे असले, तरी तो त्यांचा पराभव आहे असे

कोणी मानले नाही; उलट त्यांची लोकप्रियता त्यामुळे वाढली. पण टिळकांच्या आयुष्यातही, नेमका पराभव नसला तरी आपल्याच लोकांकडून कटू वाटेल अशा प्रकारचा विरोध व्हावा, असे क्षण आलेच नाहीत असे नाही. त्यांच्या आयुष्याची संध्याकाळ होत असताना असेही काही घडले. हे प्रसंग टिळक विलायतेहून परत आल्यावर व ते लोकप्रियतेच्या ऐन शिखरावर असताना घडलेले आहेत.

त्यांतील एक म्हणजे त्यांच्या मानपत्राला पुण्यात झालेला विरोध. ही घटना डिसेंबर १९१९-मधील आहे. हा विरोध ध्यानात घेण्याइतका मोठा होता असे नाही. या विरोधकांत रँग्लर परांजपे ही एकच नाव घेण्याजोगी व्यक्ती होती हा उल्लेख फाटकांनीही केला आहे. आपला विरोध का याबद्दल परांजप्यांनी एक मोठा लेख प्रसिद्ध केला व टिळकांनी आपल्या नेहमीच्या स्वभावानुसार त्याला झणझणीत उत्तर दिले असे सांगून फाटक म्हणतात, " आपल्या कामगिरीमध्ये दोष असा कधी घडलाच नाही या भावनेचे त्या उत्तरांत हटवादी समर्थन आहे " (पृष्ठ ४१९). फाटकांचा हा शेरा आपण समजू शकतो, पण ' हटवादी ' असा शब्द त्यांना का योजावासा वाटला त्याचा खुलासा त्यांनी केलेला नाही.

दुसरा प्रसंग याहून गंभीर होता, तो यानंतर दोन महिन्यांनी घडला. १९२०-च्या फेब्रुवारीत किर्लोस्कर थिएटरमधील सभेमध्ये टिळक व्याख्यान देत असताना त्यांच्यावर कुजकी अंडी व भजी फेकण्यात आली. एका गटाचे का असेना, पण आपल्या समाजातून होणाऱ्या विरोधाचे, त्या काळाचा विचार करता, हे एक उग्र दर्शन होते. टिळकांना आपल्या आयुष्यात तात्त्विक पातळीवरील विरोधाचे अनेक अनुभव होते. पण विरोधाचे हे रूप निराळे होते, शिवाय आपल्याच समाजाकडून अशी मानहानी होण्याचा प्रसंग त्यांच्यावर कधी आला नव्हता. याचा त्यांच्या मनावर काय परिणाम झाला असेल ? त्यांची याविषयीची प्रतिक्रिया काय असेल ? याचा अधिक तपशील कळावयास हवा असे मनात आल्याशिवाय राहत नाही.

मानवी नियतीचे खेळच असे असतात की, लोकोत्तर पुरुषांच्या आयुष्यातही आपला कर्तृत्वसूर्य पश्चिमेकडे कलल्याचा अनुभव त्यांना घ्यावा लागतो, प्रकाशातील तेज मंदावल्याची अस्पष्टशी जाणीव त्यांना कोणत्या तरी क्षणी होते. टिळकांच्या आयुष्यातील हा क्षण असा असावा. याच्या आधीच्याच महिन्यात " शठं प्रति शाठ्यम् " आणि " शठं प्रति सत्यम् " अशा अन्योन्यविरोधी वचनांवर आधारलेला एक जाहीर वाद टिळक व गांधीजी या दोघांत झाला होता, त्याचा उल्लेख फाटकांनी केला आहे (पृष्ठ ४२१). गांधीजींचा प्रभाव, त्यांची झुंजार वृत्ती त्याचबरोबर आपल्या व त्यांच्या विचारसरणीत असलेला सूक्ष्म भेद, हे भाग टिळकांच्यासारख्या अनुभवी व बुद्धिमान पुरुषाच्या ध्यानात आले नसतील असे मानता येत नाही. नेमस्तांचा मार्ग टिळकांच्याहून निराळा होता, गांधीजींचाही काहीसा निराळा म्हणावयास हवा; पण ब्रिटिश सत्तेशी टक्कर देण्याची त्यांची कणखर वृत्ती नेमस्तांनी कधी दाखवलेली नव्हती, हा भागही टिळकांच्या दृष्टीतून सुटला असेल असे नाही.

फाटकांचा टिळकांशी संवाद

याच काळात फाटकांचा टिळकांच्या बरोबर जो एक संवाद झाला त्याचा वृत्तान्त त्यांनी दिला आहे (पृष्ठे ४२५–२७). त्या संवादात, चळवळ सुरू झाली तर आपल्याला अटकेत पडावे लागेल, त्यापेक्षा आपण वर्ष सहा महिने विलायतेस जाऊन राहणे बरे, असे आपल्याला वाटत असल्याचे टिळकांच्या बोलण्यात आले; असे फाटक सांगतात. ते जर बरोबर असेल आणि टिळकांची ती जर केवळ तात्कालिक प्रतिक्रिया नसेल, तर त्यांच्या त्या प्रतिक्रियेचा संबंध जनमताचे वारे कोणत्या दिशेने वाहू लागले होते त्याची जी चुणूक त्यांना आपल्या मानपत्राला झालेला विरोध व किर्लोस्कर थिएटरमधील सभेत घडलेला प्रसंग यांत दिसली, त्याच्याशी जोडता येईल काय? हा केवळ अनुमानाचा विषय राहतो, पण त्याशिवाय फाटकांनी दिलेल्या आपल्या संभाषणातील टिळकांच्या उद्गारांचा अन्वय-अर्थ लागत नाही. त्या संभाषणात व्यक्त झालेल्या टिळकांच्या विचाराबद्दल, त्यामध्ये "काही शंकास्थळे व हेत्वाभास आढळून पूर्ण समाधान होत नाही" असे फाटकांनी म्हटले आहे.

पुढे ते म्हणतात, "गांधीजींच्या कार्यक्रमाला टिळकांचा तत्त्वदृष्ट्या विरोध नव्हता, परंतु त्याच्या उघड सक्रिय पुरस्कारालाही ते तयार नव्हते असे त्या विचारसरणीचे तात्पर्य आहे" (पृष्ठ ४२७). पण "महात्मा गांधींची असहकारितेची तत्त्वे कोणाही विचारी पुरुषास अमान्य होण्यासारखी नाहीत" असे खाडिलकरांच्याजवळ टिळक म्हणाले, हे फाटकांनीच याच्या आधी सांगितले आहे. हा असहकारिता अमलांत आणण्याचा विचार करतेवेळी राष्ट्रीय सभेत दोनचार तट पडणे शक्य आहे, ते पडता कामा नयेत, त्यासाठी आपण अध्यक्ष न होता मोकळे राहणे आवश्यक आहे; "राष्ट्रीय सभेत मतभेद असले तरी राष्ट्रीय सभेच्या हल्लीच्या अनुयायांनी एकोप्याने वागूनच नोकरशाहीशी झुंजले पाहिजे... राष्ट्रीय सभेचे सर्व अनुयायी एका मार्गाने वागतील अशी खबरदारी घेणे या प्रसंगी मला अधिक कल्याणप्रद वाटत आहे"; असे आपले विचार टिळकांनी विस्ताराने व्यक्त केले हेही फाटकांनी त्याच्यापुढे सांगितले आहे (पृष्ठ ४२५).

ते ध्यानात घेतले तर गांधीजींच्या कार्यक्रमाच्या उघड पुरस्काराला टिळक तयार नव्हते, असे तात्पर्य काढणे सुसंगत ठरत नाही. केवळ पंचविशीत असलेल्या फाटकांपेक्षा राजकारणातील आपले दीर्घकाळचे सहकारी जे खाडिलकर त्यांच्याशी बोलताना टिळकांचे 'हृद्गत' अधिक व्यक्त होणे स्वाभाविक आहे आणि खाडिलकरांच्या ते अधिक नेमकेपणाने ध्यानात येणेही शक्य आहे. टिळकांचे खाडिलकरांच्याशी झालेले हे बोलणे दिल्यावर फाटकच पुढे लिहितात, "कलकत्त्याच्या काँग्रेसनंतर महात्मा गांधी यांची चळवळ फार जोरावर येईल आणि त्या चळवळीत आपणास महात्मा गांधींप्रमाणे जोराने पडावे लागेल हे टिळकांना पूर्णपणे मान्य होते. सदर संभाषणाच्या वेळी तसे त्यांनी बोलून दाखवले होते" (पृष्ठ ४२५).

बहिष्कार या शब्दाच्या व्याप्तीवरून १९०६–च्या कलकत्ता काँग्रेसनंतर काँग्रेसमध्ये

मतभेद झाले, तट पडले; हे ध्यानात घेतले तर गांधीजींच्या असहकाराच्या त्याहून अधिक कडक अशा कार्यक्रमावर तसेच होण्याची शक्यता आहे, हा टिळकांचा अंदाज अगदीच निराधार म्हणवत नाही आणि हे मान्य केले तर लढ्याच्या वेळी अध्यक्षपदाचा मान बाजूला ठेवण्यातील टिळकांच्या निःस्वार्थ वृत्तीचे व पक्षात एकोपा राखण्याच्या प्रश्नाकडे अधिक लक्ष देण्यातील दूरदर्शीपणाचे कौतुक करणेही शक्य आहे.

पातळीचाच फरक

टिळकांचे राजकीय वर्तन निरपवाद निर्दोष नव्हते हे आपले मत 'उपसंहारा'मध्ये प्रारंभीच सांगताना, सुरत काँग्रेसमधील टिळकांनी मांडलेली उपसूचना व चिरोलवर केलेली फिर्याद या दोन गोष्टींचा उल्लेख फाटकांनी केलेला आहे. सुरतेला उपसूचना मांडताना टिळक " राष्ट्रीय पक्षांतील इतर पुढाऱ्यांच्या सल्ल्यात " गुरफटत गेले आणि त्यांनी तेथे तडजोडीचे जे प्रयत्न केले ते " अगदी मामुली " होते, फारशा वजनदार व्यक्तींच्या मार्फत ते चाललेले नव्हते; अशी तक्रार फाटकांनी केली आहे (पृष्ठे २५७–५९).

पुढे १९१६–च्या बेळगाव परिषदेमध्ये आपल्याच गोटातील " भलेभले नामवंत लोक " विरोध करीत असताना टिळकांनी समेटाचा ठराव अविरोध मंजूर करून घेतला, तर त्यावर आदल्या रात्रीच रण माजले होते त्याचा उल्लेख करून; परिषदेत टिळकांनी ठराव मांडला " तेव्हा सरळ रोखठोक विरोध करण्याला कोणी धजले नाही. ही दुफळी श्रद्धावंत अनुयायांची होती. स्वतंत्र विचाराच्या नाणावलेल्या कर्त्या पुरुषांची नव्हती, " असे भाष्य फाटकांनी केलेले आहे (पृष्ठ ३७३). यावर अनेक प्रश्न सुचतात. पण ते बाजूला ठेवून सध्या एवढेच म्हणावेसे वाटते की, सुरतेत टिळकांनी इतरांचा सल्ला मानून अधिवेशनात " रोखठोक विरोध " केला तर तेही फाटकांना मानवत नाही आणि बेळगावला इतरांनी आपला विरोध बाजूला ठेवून टिळकांचा समेटाचा ठराव मान्य केला तर तेही फाटकांना चालत नाही.

चिरोल खटल्यात वेळ, पैसा व परिश्रम यांचा व्यय झाला त्या प्रमाणात टिळकांच्या पदरी काही पडले नाही व पडणे शक्यही नव्हते, असा फाटकांचा अभिप्राय आहे. हे त्यांचे वैयक्तिक मत आहे, त्याचा विशेष प्रतिवाद करण्याची आवश्यकता नाही. टिळकांनी रानडे, गोखले, भांडारकर यांच्यावर वेळोवेळी जी जहाल टीका केली तो त्यांचा स्वभावदोष होता, असे फाटक पुढे म्हणतात; पण केवळ जहाल टीका करणे हा दोष होऊ शकत नाही. टीका सकारण केली का अकारण केली हा खरा प्रश्न आहे आणि टिळकांच्या दृष्टीने ती टीका सकारण होती असे मानता येते.

त्यानंतर फाटक म्हणतात, " टिळक उदयास येण्याच्या काळी रानडे हे महाराष्ट्राचेच नव्हे तर साऱ्या देशाचे मार्गदर्शक होते. त्यांना त्यांच्या या स्थानावरून खाली ओढण्याचा प्रयत्न टिळकांनी चालवला होता, असा जो कित्येकांचा तर्क आहे तोच खरा समजावा लागतो " (पृष्ठ ४८५).

कित्येकांचा म्हणजे निदान प्रामुख्याने कोणाचा ते फाटकांनी दिलेले नाही. शिवाय हा तर्कच आहे. त्या तर्कालाही फाटकांनी काही आधार दिलेला नाही. आणि त्याही-पुढे "स्थानावरून खाली ओढणे" म्हणजे काय? देशाचे नेतेपण ही काही एखाद्या सरकारी खात्यातील वरिष्ठ श्रेणीतील जागा नव्हे. टिळकांना रानड्यांहून जहाल राजकारण करावयाचे होते, ते त्यांनी केले. लोकांना ते मानवले म्हणून ते 'लोकमान्य' झाले व रानडे 'न्यायमूर्ती'च राहिले, यांत टिळकांनी गैर असे काय केले? रानडे हे अखेरपर्यंत सरकारी नोकर होते आणि टिळक हे, फाटकांनीच जो टिळक–आगर-करांच्या देशसेवेच्या संकल्पाविषयीचा रानड्यांचा "गंभीर व मर्मदर्शी" अभिप्राय दिला आहे, त्याप्रमाणे "ऐषआरामाचा स्वार्थ सोडून सारे जीवन देशसेवेत वेचण्याच्या" महत्त्वाकांक्षेने भारावलेले होते (पृष्ठ २१). सरकारी नोकरीत असूनही रानड्यांनी देशाच्या सर्वांगीण प्रगतीसाठी अहर्निश कष्ट घेतले हा त्यांचा मोठेपणा आहे. पण टिळकांनी वैयक्तिक संसार गौण मानून आपले सारे जीवन देशाच्या सेवेला वाहिले होते. हा पातळीचाच फरक आहे आणि तो बाजूला सारता येण्यासारखा नाही.

आपल्यावर खटला झाल्यावर आपण राजद्रोह केलाच नाही हे सिद्ध करण्यासाठी कोर्टामध्ये "टिळकांची आटापीट चाले", तर महात्मा गांधींनी "मी राजद्रोह केला आहे" हे सरळ मान्यच केले, आपला तो एक प्रकारे व्यवसायच आहे असे म्हटले व त्यामुळे न्यायदानाचे सारे वातावरणच बदलून टाकले; असे टिळक व गांधीजी यांची तुलना करताना फाटक दाखवतात (पृष्ठ ४८८). तसाच हा रानडे व टिळक या दोघांमधील फरक आहे. पण या थोर पुरुषांची अशी तुलना न करता त्यांनी ज्या गोष्टी केल्या त्यामागच्या प्रेरणा व तत्त्वे समजावून घेणे हे अधिक योग्य व हिताचे होणार नाही काय?

रानडे, गांधीजी, टिळक

आपला समाज अनेक क्षेत्रांत इंग्रजांहून मागे होता म्हणून पराभूत झाला, इंग्र-जांचे गुण आत्मसात केले तरच आपण स्वराज्यास पात्र होऊ व त्या दृष्टीने इंग्रजांशी आपला जो संबंध आला आहे त्यात काही दैवी योजना आहे, कारण त्यामुळे प्रगतीची नवी क्षितिजे आपल्याला दिसू लागली आहेत; असे रानड्यांना वाटले व त्यांनी आपल्या समाजाची सर्व क्षेत्रांत सुधारणा व्हावी यासाठी झटण्यात सारा जन्म घालवला. इतर सर्व गोष्टी दुय्यम मानून प्रथम राजकीय पारतंत्र्य दूर कर-ण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे, कायद्याच्या कक्षेत राहूनच पण लोकजागृतीच्या द्वारा सरकारचे नाक दाबले पाहिजे, त्याला तोंड उघडण्यास भाग पाडले पाहिजे आणि आपले स्वराज्यापर्यंतचे हक्क क्रमाक्रमाने प्राप्त करून घेतले पाहिजेत; अशी टिळकां-ची धारणा होती. त्यामुळे त्यांनी स्वदेशी व बहिष्कार यांसारखे उपाय 'आवेशाने' उचलून धरले आणि साधेल त्या त्या मार्गाने परकी सरकारविषयी असंतोष उत्पन्न करण्याचा प्रयत्न केला. "अन्यायी कायदा मी मानणारच नाही. त्यासाठी होईल

ती शिक्षा भोगेन " असे गांधीजींनी म्हटले, त्याला अनुसरून अनत्याचारी सत्याग्रहाचा मार्ग त्यांनी अवलंबिला आणि त्यामुळे त्यांच्या चळवळीला कायदेभंगाचे स्वरूप प्राप्त झाले.

राजकीय जागृतीच्या या साऱ्या एकातून एक निघणाऱ्या व एकापुढच्या एक अशा पायऱ्या आहेत अशी मांडणी करता येणे शक्य आहे. पण फाटकांना अशी मांडणी मान्य नसावी व रुचतही नसावी. टिळकांनी रानड्यांना त्यांच्या स्थानावरून खाली ओढण्याचा प्रयत्न केला असे एकीकडे ते म्हणतात, तर दुसरीकडे गांधीजी " सामन्याला उभे राहणारे " तर टिळक कायद्याला " मान देणारे " होते असे ते म्हणतात. टिळकांच्या एकंदर राजकारणाविषयीचा फाटकांचा अभिप्राय यात व्यक्त होतो, पण त्यांच्या या मांडणीशी सहमत होणे कठीण आहे.

फाटकांचे हेत्वारोप

राजकारणामध्ये अनेक मार्ग असतात. प्रत्येक वेळी एकाच मार्गाचा स्थिरपणे अवलंब करता येतो असे नाही. चळवळ केव्हा पुकारावी, केव्हा मागे घ्यावी, तिचे स्वरूप काय असावे, या साऱ्यांबद्दल भिन्न पर्याय असू शकतात आणि मतभेद असला तरी एक पर्याय मानणाऱ्या व्यक्तीस, थोडीशी व्यापक सहानुभूती असेल तर, अन्य पर्यायाचा पुरस्कार करणाऱ्या व्यक्तीचे मन समजून घेणे शक्य असते; जसे शुद्ध ज्ञानाच्या क्षेत्रात विरुद्ध मत समजून घेता येते. ग्रंथकार टिळक फाटक समजून घेऊ शकतात, पण राजकारणी टिळक मात्र समजून घेऊ शकत नाहीत, असे दिसून येते.

टिळकांच्या कर्तृत्वाबद्दल लिहिताना ते एके ठिकाणी म्हणतात, " टिळकांच्या कर्तृत्वाचे आगापिछा पाहून पृथक्करण केल्यास असे दिसून येईल की, टिळकांनी जेवढ्या चळवळींवर आपला ठसा उमटवला तेवढ्या सर्व दुसऱ्याच्या प्रेरणेच्या होत्या. न्यू इंग्लिश स्कूलच्या स्थापनेपासून तो तहत होमरूलच्या चळवळीपर्यंत सघली स्वदेशी, बहिष्कार, राष्ट्रीय शिक्षण, पैसाफंड वगैरेसंबंधीची देशोद्धाराची जी कामे देशोद्धाराला उपयुक्त म्हणून टिळकांनी अंगावर घेतली व पार पाडण्याचा यत्न चालवला ती टिळकांची स्वयंस्फूर्त नव्हती... गणेशोत्सव, शिवाजी उत्सव, दारूबंदी यांची कथा अशीच आहे. उत्सवाचा प्रारंभ करणारे दुसरे पण त्यांच्या उत्कर्षाचे धनी टिळक, अशी टिळकांची थोरवी निदर्शनास आणणारी कथा आहे " (पृष्ठ ४६९).

हाती घेतलेल्या कार्याच्या सिद्धीकरता सर्वस्व पणाला लावण्याचा टिळकांचा " महनीय गुण " यापुढे लगेच फाटकांनी सांगितला असला, तरीदेखील या उताऱ्यातील शेवटचे वाक्य, त्याची शब्दयोजना व त्याचा सूर ध्यानात घेण्यासारखा आहे. टिळकांनी हाती घेतलेली एकही चळवळ स्वयंस्फूर्त नव्हती असे फाटकांनी येथे सांगितलेच आहे. टिळकांच्या विद्यार्थिदशेतील " शुष्क काथ्याकुटाला " आगरकरांनी " लोकहिताच्या निश्चित ध्येयाचे रूप दिले " (पृष्ठ १७) एवढी भर यात घातली म्हणजे फाटकांच्या दृष्टीने टिळकांच्या " खऱ्या थोरवी "चे हे चित्र पूर्ण होते.

टिळकांना मिळालेल्या लोकप्रियतेची जी मीमांसा फाटक करतात, तिच्याशी मिळते-जुळते असेच हे त्यांच्या राजकीय कर्तृत्वाचे मूल्यमापन आहे.

शक्य त्या त्या मार्गाने लोकजागृती साधणे, लोकांतील असंतोष वाढत राहील असे पाहणे आणि त्याचा परकीय राजसत्तेशी टक्कर देण्यासाठी योग्य वेळी उपयोग करून घेणे, ही टिळकांची विशेषता फाटकांना माहीत नाही असे नाही, पण अंतिम मूल्यमापनात ती ध्यानात घ्यावयास हवी असे ते मानीत नाहीत. १९१६ साली बेळगावच्या प्रांतिक परिषदेत लॉर्ड हार्डिंग्जबद्दल कृतज्ञता व्यक्त करणारा ठराव मांडला गेला आणि टिळकांनी त्याला दुजोरा दिला या घटनेचा उपयोग करून घेऊन केळकरांनी 'टिळक सरकारवर बहिष्कार घालणारे नव्हते' असे म्हटले आहे. केळकरांच्या या प्रतिपादनाला टिळकांची तरफदारी असे नाव देऊन फाटक लिहितात, "मनात एक व जनात दुसरे ही टिळकांच्या सार्वजनिक व्यवहारातली पद्धती होती अशी समजूत करून देणारी ही तरफदारी आहे" (पृष्ठ ३७२). "समजूत करून देणारी" या शब्दांची पळवाट फाटकांनी येथे ठेवली असली, तरी टिळकांच्या प्रामाणिकपणाबद्दलच येथे संशय व्यक्त केलेला आहे. संमतिवयाच्या वादाच्या वेळी, मुलीचे लग्न सोळाव्या तर मुलाचे विसाव्या वर्षी करावे, या टिळकांनी केलेल्या सूचनेबद्दल "या सूचनांचे 'सारे मुसळ केरात' असा प्रकार होण्याबद्दल शंका नसूनही आपण विचाराने सुधारकांच्या मागे नाही, असे भासवायला या सूचनापत्राचा उपयोग होता," असे उद्‌गार फाटक काढतात (पृष्ठ ४७५). फाटकांनी टिळकांवर केलेला हेत्वारोप अगदी स्वच्छ आहे, त्यात येथे कोणताही आडपडदा नाही. कोणाच्या हेतूबद्दल शंका घेणे सुसंस्कृतपणास धरून नाही आणि एकदा ती शंका घेतल्यावर कोणत्याही चर्चेस अवकाश उरत नाही, याचेही भान अशी विधाने करताना दुर्दैवाने फाटकांना राहिलेले नाही.

सहानुभूतीचा अभाव

पण एवढ्याने हे संपत नाही. टिळकांच्या बाबतीतील फाटकांचा हा सहानुभूतीचा अभाव याच्याही पुढे जातो. सहा वर्षांची शिक्षा होऊन टिळक मंडालेच्या तुरुंगात रवाना झाल्यावर त्यांची काही अटींवर मुक्तता व्हावी असे प्रयत्न एकदोन वर्षे चालू होते. खापर्डे त्यासाठी लंडनला दीर्घकाळ राहिलेले होते आणि काही काळ राजकारणात भाग न घेण्यासारख्या कांही अटी टिळकांनी पत्कराव्यात असे भूपेंद्रनाथ बसू किंवा मोतीलाल घोष यांसारख्यांचे मत होते. टिळकांचे या प्रयत्नात सहकार्य होते, पण "आपल्या सार्वजनिक व राजकीय कामगिरीवर सुटकेच्या लोभाने तिलांजली सोडण्याची" आपली तयारी नाही, हे त्यांनी खापर्ड्यांना लिहिलेल्या पत्रात स्पष्टपणे म्हटलेले आहे.

मंडालेहून मेक्टिला येथील तुरुंगात काही काळ टिळकांना पाठवण्यात आले. त्या वेळी त्यांच्याबरोबर असलेल्या लष्करी अधिकाऱ्याशी झालेल्या संभाषणातही टिळकांनी

हे आपले विचार स्पष्ट केले होते (पृष्ठे २८६–९०). पण हे सर्व तपशीलवार सांगून झाल्यावर फाटक काही चमत्कारिक भासणारी विधाने करतात. ते म्हणतात, " अटीं-विषयी त्यांचे मनोगत कसेही असले तरी त्यांनी कैदेच्या मुदतीत सुटकेची अथवा सुखदायक सवलती मिळवण्याची खटपट मधूनमधून चालू ठेवली होती ही गोष्ट महत्त्वाची आहे " (पृष्ठ २८९). फाटकांना काय सुचवावयाचे आहे ? तुरुंगवासात योग्य त्या सवलती मिळवण्याचा प्रयत्न टिळकांनी करू नये व आपल्या देशसेवेच्या कार्याला पुन्हा लागण्यासाठीही त्यांनी सुटकेचा प्रयत्न करू नये असे फाटकांचे म्हणणे आहे काय ?

" माझी सुटका होताच मी ब्रिटिशांविरुद्ध प्रचार सुरू करीन, " " परक्यांना हिंदुस्थानवर राज्य करण्याचा अधिकार नाही, " " ब्रिटिशांचे साम्राज्य कोसळून पडेल परंतु हिंदुस्थान टिकून राहील, " " अटी स्वीकारणे म्हणजे आपल्या जीवनकार्यावर आपल्या हाताने हरताळ फासणे होय, " " सुटका न झाली तर मी अंतिम निर्वाणाला तयार आहे, " अशा प्रकारच्या लष्करी अधिकाऱ्यांशी झालेल्या संवादातील किंवा खापर्ड्यांना लिहिलेल्या पत्रांतील उद्गारांत दिसणारा टिळकांचा निर्धार फाटकांना महत्त्वाचा वाटत नाही आणि टिळकांनी सुटकेसाठी व " सुखदायक " सवलतीसाठी योग्य ती खटपट चालू ठेवली होती – आणि तीही मधूनमधून हे ते स्वतःच सांगतात, पण – हे सांगतेवेळी मात्र " ही गोष्ट महत्त्वाची आहे " अशी पुस्ती त्यांना जोडावीशी वाटते.

बालिश युक्तिवाद

टिळकांनी कारावासाची दोनतृतीयांश मुदत पुरी झाल्यावर नियमानुसार शिक्षेतील कपातीची सवलत मिळावी यासाठी अर्ज केला होता, हे सांगताना फाटक " सरकारच्या दयावृत्तीला आळविले " असे म्हणतात (पृष्ठ २९०). पहिल्या एकदोन वर्षांत सुटकेसाठी चालविलेला प्रयत्न हा केवळ " रिकामपण भरून काढणारी एक मौज " म्हणून किंवा " वरकरणी " नव्हता, तर " खऱ्याखुऱ्या तीव्र इच्छेचा " होता, त्याचा निकाल लवकर कळावा अशी तळमळ त्यांना होती; असे आणखीही काही वर्णन फाटकांनी येथे केले आहे. तो भाग त्यांच्या भाषेतच मुळातून वाचायास हवा. मंडालेहून सुटून पुण्यात आल्यावर तीनच दिवसांनी वाड्याच्या अंगणात टिळकांचा सत्कार झाला. तेथे भाषण करताना त्यांनी साहजिकच सहा वर्षे जगाशी आपला संबंध कसा तुटला याचे वर्णन केले. " आज सहा वर्षांत कोणकोणत्या गोष्टी झाल्या, त्या वेळी हयात असलेल्या माणसांपैकी हयात किती व गेली किती याची वार्ता मला लागू नये, त्यांचे स्मरणसुद्धा मला होऊ नये, अशा प्रकारची माझी व्यवस्था ठेवण्यात आली होती. जग आहे की नाही, असल्यास ते कोणत्या स्थितीत आहे हे मी विसरावे, " अशी आपली अवस्था होती; असे टिळकांनी म्हटले आहे हे सांगून पुढे फाटक म्हणतात की, " टिळकांच्या पत्रांचे परिशीलन केल्यास वरच्यातील प्रत्येक

वाक्य अन्यथा असल्याचे लक्षात येईल" (पृष्ठ ३०३).

टिळकांच्या पत्रांतील उल्लेख देऊन टिळकांना आपल्या मुलामुलींचे, नातेवाइकांचे केसरी–मराठ्यांतील सहकाऱ्यांचे, एवढेच नव्हे तर बादशहा व भारतमंत्री यांचेही "स्मरण व ज्ञान" होते असे फाटक सांगतात; एवढेच नव्हे तर "जगाचा विसर पडावा" या उद्गाराला मुळीच अर्थ नाही असा निष्कर्ष काढताना, टिळकांना तुरुंगवासाच्या काळात इंग्लंड, हिंदुस्थान, ब्रह्मदेश, अंदमान हे जगाचे भाग माहीत होते, "तसेच जावई जर्मनीत म्हणून युरोपचे व 'तुम्ही अमेरिकेत जावे' असे एका पत्रात खापर्डे यांना लिहिले यावरून अमेरिकेचेही स्मरण त्यांना होते," असाही युक्तिवाद ते करतात (पृष्ठ ३०४). हा युक्तिवाद किती 'बालिश व हास्यास्पद' आहे हे स्पष्ट करण्याचीही आवश्यकता नाही.

टिळक मंडालेच्या तुरुंगात गेले त्या वेळी परकीय राजवटीशी टक्कर देणारे भारताचे एकमेव झुंजार नेते असे त्यांचे स्थान होते आणि "आप्तविस्तारात ज्यांच्या देशही सामावती" असा त्यांचा अपार लोकसंग्रह होता, हे ध्यानात घेतले; तर "त्या वेळी असलेल्या माणसांपैकी हयात किती व गेली किती" या शब्दांचा अर्थ समजणे कठीण नाही. टिळकांना तुरुंगवासात वृत्तपत्रे मिळत नव्हती याच्याशी "जगाचा विसर पडावा" याचा संदर्भ असणे शक्य आहे हे लक्षात येणेही अवघड नाही. फाटकांना इतकेदेखील अवधान राहू नये हे केवळ शोचनीय आहे.

फाटकांची अनुदारता

एवढ्यानेही हे भागत नाही. टिळकांना वयाच्या बावन्नाव्या वर्षी सहा वर्षांची शिक्षा झाली, त्यासाठी त्यांना भारताच्याही बाहेर ब्रह्मदेशात नेऊन ठेवण्यात आले, त्यांना मधुमेहासारख्या व्याधी होत्या, त्यांचे जीवनच बनून गेलेल्या देशसेवेच्या कार्यापासून त्यांना दीर्घकाळ वंचित व्हावे लागले आणि अखेर बोलावयाचे तर "कृतान्तकटकामलध्वजजरा दिसों लागली" असताना त्यांना कारावास सोसावा लागला; याबद्दल जनमानसात पराकाष्ठेचा आदर होता. अशा लोकमान्य नेत्याला असे हाल सोसावे लागले याचे लोकांनाच एक मनोमन दुःख होते. ते त्या वेळच्या लोकांना तर प्रत्यक्ष जाणवलेच, पण आजही इतिहासाची मागची पाने चाळताना ते दुःख जागे होते आणि मनात येऊन जाते की, हा देश स्वतंत्र व्हावा म्हणून किती महापुरुषांनी केवढ्या यातना सोसल्या !

टिळकांना झालेली ही कारावासाची शिक्षा त्यांच्या पत्नीच्या कानावर घालताना खाडिलकरांना आपले अश्रू आवरेनात हे वर्णन फाटकांनीच दिलेले आहे (पृष्ठ ४३०). पण टिळकांच्या मंडालेच्या एकूण स्थितीबद्दल अखेरीस फाटक म्हणतात, "लोकांमध्ये रूढ असलेल्या कल्पनेपेक्षा टिळकांची एकंदर स्थिती बऱ्यातली होती." त्यानंतर पुढे ते म्हणतात, "१८९७-च्या कारावासाहून पुष्कळच बरी होती हे कबूल करावे लागेल." हे कबूल करून घेण्यापासून इतिहासाचा व प्रस्तुत चरित्र-

ग्रंथाचा नेमका कोणता लाभ होतो हे ठरवणे कठीण आहे.

स्थिती बरी होती हे स्पष्ट करताना साधी कैद, स्वतंत्र जागा, स्वतंत्र स्वयंपाक यांचा हवाला फाटकांनी दिला आहे आणि "घरच्यासारखे जेवण, पथ्यपाण्याच्या सवलती, गप्पा मारायला स्वयंपाकी" हेही उल्लेख त्यांनी केले आहेत. शिवाय वाचायला विपुल ग्रंथ व लेखनाची सामग्री होती, हे लक्षांत घेतले तर, "टिळकांचे मंडालेस बऱ्याच सुखस्वास्थ्यांत दिवस गेले हा निष्कर्ष चुकीचा ठरणार नाही" असे अखेरीस फाटक म्हणतात (पृष्ठ ३०५). परिच्छेदाच्या पहिल्या वाक्यात "एकंदर स्थिती बऱ्यातली होती" असे म्हणणारे फाटक त्यानंतर सातआठ ओळी होईतो "बऱ्याच सुखस्वास्थ्यात दिवस गेले" येथवर येऊन पोचतात. यावर अधिक भाष्य करण्याची आवश्यकता नाही. टिळकांचे मंडालेचे दिवस "बऱ्याच सुखस्वास्थ्यात गेले" हे फाटकांच्या मनाला असलेले समाधान कोणी हिरावून घेण्याचे कारण नाही.

टिळकांना आपल्या बालपणीच आईवडिलांच्या छायेस आंचवावे लागले त्याची हकीकत फाटकांनी पहिल्या प्रकरणात दिलेली आहे. वडिलांच्या अखेरच्या आजारात टिळकांनी त्यांची "सेवाशुश्रूषा कोणती व कशी केली" याची माहिती उपलब्ध नाही असे फाटक म्हणतात. ही माहिती उपलब्ध नसणे शक्य आहे. वडील गेल्याचे दुःख टिळकांनी सोसले याचा उल्लेख मात्र फाटक काहीशा आडवळणाने करतात आणि पुढे म्हणतात, "चुलताचुलती या मुलावर आपल्या औरसाइतके प्रेम करीत असत हा आगापिछा लक्षात घेतल्यास पित्याची उणीव याखेरीज घरच्या राहणीत विशेष फरक जाणवण्याचे मुलाला कारण नव्हते" (पृष्ठ ९). दुःख होण्याचे जणू कारणच नव्हते हा फाटकांचा येथील सूर केवळ सहानुभूतिशून्य आहे आणि तो पंधरासोळा वर्षांच्या मुलाबद्दल आहे. टिळकांची आई याच्या आधीच पाचसहा वर्षे मृत्यू पावली होती हा उल्लेख त्यांनी येथे केला आहे, पण तरीदेखील "टिळक लहानपणीच पोरके झाले" असे वाक्य काही फाटकांच्या लेखणीतून उतरत नाही.

टिळकांच्या आयुष्यातील हा लहानपणचा प्रसंग आणि उतारवयातील मंडालेचा कारावास या दोन्ही स्थळी फाटकांनी केलेल्या वर्णनामध्ये एक आंतर सुसंगती आहे, हे मात्र मान्य करावयास हवे. या लेखाच्या प्रारंभी असे म्हटले की, मनांत उत्कट इच्छा नसतांनाही फाटकांनी टिळकांचे हे चरित्र लिहिले हे भूषणावह आहे. कारण त्यात त्यांच्या मनाची उदारता दिसते. चरित्रलेखनाचा संकल्प करताना दिसलेली ही उदारता पुढे प्रत्यक्ष लेखनात मात्र उमटत नाही ही अतिशय दुर्दैवाची गोष्ट आहे.

टिळक आरोपीच्या पिंजऱ्यात

असे हे फाटकांचे 'लोकमान्य'–चरित्र. हे घटनांचे केवळ निवेदन करणारे नाही तर ते विवेचक आहे. टिळकांच्या उक्तिकृतींची युक्तायुक्तता पारखून पाहणारे, त्यांच्या जीवितकार्याचे मूल्यमापन करण्याचा प्रयत्न करणारे आहे. लोकमान्य टिळक

हे “ भारतीय असंतोषाचे जनक ” होते. ते स्वदेशार्थ जीवन वाहिलेले, अमर्याद लोकसंग्रह करणारे, परकी ब्रिटिश राजवटीशी सतत झगडत राहणारे, “ स्वराज्य हा माझा जन्मसिद्ध हक्क आहे ” अशी घोषणा करणारे, निष्काम कर्मयोगाचे तत्त्वज्ञान सांगणारे व ते आचरणात उतरवणारे निःस्वार्थ व निर्भय असे लोकनेते होते. टिळकांची ही प्रतिमा प्रस्तुत चरित्रग्रंथांत उभी राहत नाही.

टिळकांचे ग्रंथकर्तृत्व, त्यांचा गृहस्थाश्रम व त्यांची मित्रकार्यतत्परता एवढ्या गोष्टी सोडून या चरित्रांतील इतर भाग वाचीत असताना असा भास होतो की, टिळक हे आरोपीच्या पिंजऱ्यात उभे असून प्रत्येक गोष्टीबद्दल त्यांची कठोर उलट-तपासणी चालू आहे आणि चरित्रकारांच्या ठिकाणी जणू काही १९०८-च्या राज-द्रोहाच्या खटल्यातील न्यायमूर्ती दावर व चिरोल खटल्यातील विरुद्ध बाजूचे वकील बॅ. कार्सन या दोघांचा एकाच वेळी संचार झालेला आहे. फाटकांनी प्रारंभीच्या निवेदनांत असे म्हटले आहे की, “ गोष्टी त्याच, पण त्याकडे पाहण्याची दृष्टी व त्या सांगण्याची तऱ्हाही प्रत्येकाची वेगळी असते. ” खरे आहे. प्रा. न. र. फाटक यांची तऱ्हाच वेगळी !

* *

माधवराव पटवर्धन : वाङ्मयदर्शन

डॉ. सु. रा. चुनेकर

****

१३

एक रेखीव, मर्मग्राही वाङ्मयदर्शन

****

माधवराव पटवर्धन किंवा त्यांच्या सर्वपरिचित नावाने उल्लेख करावयाचा तर, कविवर्य माधव जूलियन हे एक लोकविलक्षण व्यक्तिमत्त्व होते. तसे पाहिले तर पटवर्धनांचे एकूण जीवन चारचौघांसारखेच होते. प्रवृत्तीने ते कवी होते, व्यवसायाने प्राध्यापक होते, अध्ययनाच्या निमित्ताने त्यांनी काही संशोधनपर लेखन केले आणि काही काळ भाषाशुद्धीसारख्या चळवळीत मोठ्या हिरिरीने त्यांनी भाग घेतला. पण यांपैकी कशामुळेच त्यांना वाङ्मयीन क्षेत्रात लोकविलक्षणत्व प्राप्त होण्याचे कारण नव्हते. ते त्यांना प्रथम त्यांच्या प्रेमकवितांमधील वेगळेपणामुळे प्राप्त झाले आणि नंतर आपल्याला जाणवलेल्या सत्यापासून न ढळण्याची त्यांची प्रवृत्ती, तीमुळे त्यांच्यावर आलेली संकटे व त्यांना तोंड देताना त्यांनी दाखवलेली एक अमर्याद अशी जिद्द यांमुळे दृढ झाले.

एक असाधारण रसायन

स्त्रीविषयक प्रेमाचे, तिच्या सौंदर्याचे, तिच्या ठायी असणाऱ्या मधुर कोमलतेचे काही एक विलक्षण आकर्षण पटवर्धनांना होते. तसे ते आपणा सर्वांनाच असते. पण यौवनाच्या प्रारंभकाळी ते आकर्षण पटवर्धनांच्या साऱ्या चित्तवृत्तींना केवळ व्यापून राहिले होते आणि त्याने त्यांच्या इतर सर्व वृत्ती झाकळून टाकल्या होत्या. वयाच्या सोळाव्यासतराव्या वर्षांपर्यंतच त्यांच्या मानसमंदिरात निरनिराळ्या तीन युवतींना स्थान मिळाल्याचे दिसते (पृष्ठे ७-८). केवळ वडिलांच्या आग्रहामुळे पटवर्धनांना करावा लागलेला फारसीचा अभ्यास व त्या भाषेतील प्रेमकाव्याचा त्यांच्या

माधवराव पटवर्धन : वाङ्मयदर्शन : सु० रा० चुनेकर;
मौज प्रकाशन गृह, मुंबई ४; १९७३, पृष्ठे २०+३९८; किंमत २१ रुपये.

मनावर उमटलेला ठसा यांचाही काही वाटा यात होता. त्यांनी आपल्या प्रेमकवितांतून ज्या भावना व्यक्त केल्या त्या आज आपणाला विशेष निराळ्या किंवा आक्षेपार्ह न वाटल्या, तरी ज्या काळात त्या त्यांनी व्यक्त केल्या त्या वेळच्या समाजाला त्या पेलल्या नाहीत, पुरेशा आकलनही झाल्या नाहीत आणि पटवर्धनांविषयी अनेक संशय व अपसमज त्यांतून निर्माण झाले. या अपसमजांतून उद्‌भवलेल्या वादळांना तोंड देण्यात पटवर्धनांची अर्धीअधिक उमेद खर्ची पडली आणि त्यांचे काळयाचे पांढरे केस झाले असे म्हटल्यास अतिशयोक्ती होणार नाही.

तसे पटवर्धन अनेक दृष्टींनी आपल्या काळाच्या बरेच पुढे होते. त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वातील लोकविलक्षणतेची मुळे अखेर ते ज्या विशिष्ट वातावरणात लहानाचे मोठे झाले त्यात आणि त्यांच्या ठिकाणी असलेल्या जन्मसिद्ध प्रवृत्तीत जाऊन पोचतात. त्यांच्या वडिलांचा लहरी स्वभाव, आईच्या प्रवृत्तीतील काही गूढता, पटवर्धनांना आईवडिलांविषयी व एकूण आपल्या कुटुंबाविषयी वाटणारी दूरता, यांतून निर्माण झालेले कौटुंबिक ताण, पुरोगामी सामाजिक विचारांमुळे बडोद्याला मामांच्या घरी राहण्यातही आलेल्या अडचणी, या सर्वांचा परिणाम कौमार अवस्थेतील पटवर्धनांच्या मनावर झाला असावा. अनेक विभिन्न घटकांचे एक असाधारण असे रसायन त्यांच्या ठिकाणी झाले होते. कवी म्हणून तर ते सामान्य माणसांहून निराळे होतेच, पण कवींमध्येही ते काही अंशाने निराळे होते. त्यांचे जीवन समाप्त झाले त्याला आता पस्तीस वर्षे होत आहेत, पण इतका दीर्घकाल लोटल्यावरही त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाविषयीचे अभ्यासकांचे कुतूहल कमी झालेले नाही. त्यांच्या संमिश्र व संकुल अशा व्यक्तिमत्त्वाचा शोध अद्यापही घेतला जात आहे. त्यांच्या वाङ्मयाचे संपूर्ण आणि सुसंबद्ध असे दर्शन घडवण्याचा प्रयत्न करणारा प्रा. डॉ. सु. रा. चुनेकर यांचा प्रस्तुत ग्रंथ हा त्यांतीलच एक हृद्य प्रयत्न होय. पीएच. डी.-च्या अभ्यासासाठी त्यांनी हा विषय घेतला होता, त्या प्रबंधात काही फेरफार करून त्यांनी हा ग्रंथ सिद्ध केला आहे.

का व्या ती ल आ त्मा वि ष्का र

पटवर्धन हे प्राधान्याने रविकिरण मंडळातील एक ज्येष्ठ कवी म्हणून ज्ञात आहेत. साहित्यविमर्शात्मक किंवा टीकापर असे काही लेखनही त्यांनी केले आहे आणि फार्शी-मराठी कोश किंवा त्यांना डी० लिट० ही श्रेष्ठ पदवी मिळवून देणारी ‘ छंदोरचना ’ असे काही पांडित्यपूर्ण ग्रंथ त्यांच्या नावावर आहेत. तथापि पटवर्धनांची स्फुट काव्यरचना आणि दीर्घकाव्ये हेच त्यांचे महत्त्वाचे वाङ्मय होय. कवीच्या उद्‌गारांत त्याच्या आत्म्याचा हुंकार असला तरी त्याचे काव्य म्हणजे त्याचे चरित्र नव्हे, असे पटवर्धनांनी आग्रहाने प्रतिपादले आहे (पृष्ठे ५८–५९). “ आपले आंतर जीवन ” आपण कधीही कोणाला उलगडून दाखवलेले नाही असे त्यांनी म्हटले असून, आपल्या कवितांचे परिष्करण करताना आपल्या जीवनातील व्यक्तिगत संदर्भ वाचकांच्या ध्यानात येऊ नयेत अशी दक्षताही त्यांनी घेतली आहे; पण हे सारे खरे असले

तरी जीवनातील विविध अनुभव घेत असताना त्यांच्या अंतःकरणात उमटलेल्या प्रतिक्रिया प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्षपणे त्यांच्या काव्यातून व्यक्त व्हाव्यात यात नवल नाही. पटवर्धनांचे आंतर जीवन समजण्याच्या दृष्टीने त्यांची काव्यरचना विशेष महत्त्वाची आहे, असे चुनेकरांनी प्रारंभीच्या 'निवेदना'त म्हटले आहे, ग्रंथाची दोनशेहून अधिक पृष्ठे व्यापणारा 'काव्यकर्तृत्व' हा जो दुसरा विभाग चुनेकरांनी लिहिला आहे त्यातील प्रमुख सूत्र हेच आहे की, पटवर्धनांनी जी "काव्यरचना केली त्यामागे मूलतः आत्माविष्काराची प्रेरणा होती" (पृष्ठ २५७). चुनेकरांनी काढलेल्या या निष्कर्षाबाबत कोणाचा मतभेद होईल असा संभव नाही. पटवर्धनांचे मन केवळ त्यांच्या स्फुट कवितेतच आविष्कृत होते असे नाही, ते त्यांच्या साऱ्या रचनेमधून कमीअधिक प्रमाणात व्यक्त होत राहते. निखळ प्रेमभावनेचा उद्गार असलेल्या 'विरहतरंगा'त ते मन प्रकट झाले आहे; सव्वीस वर्षांच्या दीर्घ कालावधीत ज्याची रचना होत राहिली होती त्या 'तुटलेले दुवे' या संग्रहातील सुनीतांतही त्यांचे अनुभव लपलेले आहेत, एवढेच नव्हे तर 'सुधारक' किंवा 'नकुलालंकार' अशा उपहासप्रधान कथाकाव्यांच्या मागेही पटवर्धनांचेच जीवनानुभव उभे आहेत, हे चुनेकरांनी संशयातीतपणे प्रस्थापित केले आहे. पटवर्धनांच्या आयुष्याचा पूर्वकाल आपल्या वैयक्तिक प्रेमानुभवांना काव्यरूप देण्यात, तर उत्तरकाल स्वतःच्या जीवनात अनुभवाला आलेल्या समाजातील लब्धप्रतिष्ठांच्या दंभाचा व ढोंगाचा दीर्घकाव्यांच्या द्वारा परिस्फोट करण्यात गेला, असे म्हणता येण्यासारखे आहे. अर्थात ही विभागणी काहीशी स्थूल मानाने घ्यावयाची आहे. दीर्घकाव्यात काही स्थळी पटवर्धनांच्या प्रतिभेने परचित्त-प्रवेश केल्यासारखा वाटतो, पण तो आपल्या आयुष्यात घेतलेल्या प्रत्यक्ष अनुभवांवरच उभा होता.

उत्कट व अभिजात प्रेमभावना

अशा मनस्वी व्यक्तिमत्त्वातून निर्माण झालेल्या वाङ्मयाचे दर्शन घडवावयाचे तर त्यासाठी समीक्षकाच्या ठिकाणी योग्य ती सहानुभूती हवी आणि त्याच वेळी चिकित्सक दृष्टीही हवी. हे दोन्ही गुण चुनेकरांच्या ठिकाणी आहेत याची प्रचीती आपणाला ग्रंथाच्या पानापानातून येते. सहानुभूती असल्यामुळे पटवर्धनांचे वैशिष्ट्यपूर्ण मन चुनेकर हळूवारपणाने जाणून घेऊ शकतात आणि चिकित्सक दृष्टी असल्यामुळे ते त्यांच्या वाङ्मयाच्या मर्यादा स्पष्ट करू शकतात. प्रेमभावनेतील निराळेपणा हा पटवर्धनांच्या कवितेचा खरा आत्मिक विशेष. व्यक्तिगत भूमिकेतून प्रेमकविता लिहिण्यास केशवसुतांपासून प्रारंभ झाला असला तरी स्वतःच्या वैशिष्ट्यपूर्ण प्रेमभावनेने रंगून गेलेली कविता प्रथम पटवर्धनांनीच लिहिली, असे चुनेकरांनी दाखविले आहे. फार्शी कवितेचा परिचय हे त्याचे एक निमित्तकारण, पण त्या आर्त प्रेमभावनेशी तदात्म होऊ शकणारे पटवर्धनांचे व्यक्तिमत्त्वही त्याला तितकेच कारण आहे. हे केवळ इराणी पद्धतीचे निर्जीव अनुकरण नाही, "ही सुरई जरी इराणी भासली तरी त्यातील

(तीमधील ?) इरा मात्र शुद्ध मराठी आहे " असे चुनेकरांनी म्हटले आहे (पृष्ठ ८७) आणि त्यांनी केलेल्या साधार विवेचनामुळे त्यांचे हे विधान वाचकालाही पटते.

पटवर्धनांच्या या " कवितांत मनाचाही ताजेपणा आहे. त्यांत आत्मार्पणातील बेहोशी आहे. " " त्यांत मोकळेपणा आहे, निःसंकोचपणा आहे. प्रियकराचा हट्टीपणा, त्याच्यातील हौतात्म्याची बेहोषी, स्वतःच्या सामान्य सुखदुःखांविषयीची बेफिकिरी प्रेमानुभूतीतील धुंदी, वृत्तीतील उमदेपणा हे त्याचे विशेष आहेत " (पृष्ठ १४८). हे सारे विशेष मराठी कवितेत त्या काळी नवीन होते, जीवंतपणाचा प्रत्यय आणून देणारे होते, त्या जीवंतपणाचा प्रत्यय आजही त्या कवितेत येतो व हे व्यक्तिवैशिष्ट्य हेच त्या कवितेचे सामर्थ्य आहे, असे चुनेकर म्हणतात. पटवर्धनांची ही प्रेमकविता म्हणजे काळाच्या ओघाबरोबर आलेला पुढचा टप्पा नाही, तर " या कवितेतील नावीन्य हे पटवर्धनांच्या वृत्तीतलेच आहे "(पृष्ठ १४९) असे चुनेकर पुढे म्हणतात. असे बेहोष प्रेम काव्यातून रंगविणारा हा कवी " चटोरपणात....धाडशी " आहे, असे उद्गार वा. अ. भिडे यांच्यासारख्या टीकाकाराने त्यावेळी काढले (पृष्ठ २०, तळटीप). या उद्गारात किंवा 'प्रणयपंढरीचे वारकरी' या पदवीत पटवर्धन हे वृत्तीने छचोर किंवा उथळ आहेत असा एक गर्भित अभिप्राय आहे, पण प्रेमभावनेच्या बाबतीत पटवर्धन कितीही आर्त आणि उत्कट वृत्तीचे असले तरी त्याच वेळी ते सुसंकृत आहेत, त्यांच्या अभिव्यक्तीत " प्रीतीचा उन्माद आहे, पण उच्छृंखलता नाही. उत्कटता आहे, पण उत्तानता नाही ... या कवितेत बुजरेपणा, चोरटेपणा नाही, तशीच छुपी वासनासक्तीही नाही ... तरुण मनाची नैसर्गिक तरीही अभिजात अशी ही प्रवृत्ती आहे " (पृष्ठे १४८–४९) हे चुनेकरांनी समर्पकपणे स्पष्ट केले आहे.

पटवर्धनांच्या प्रेमकवितेतील मर्यादा

पटवर्धनांच्या प्रेमकवितेचे खरे वैशिष्ट्य व सामर्थ्य कशात साठविलेले आहे ते अशा प्रकारे सांगत असताना तिच्या मर्यादा स्पष्ट करण्यासही चुनेकर विसरत नाहीत. ' विरहतरंगा'चा नायक प्रभाकर हा आपली पूर्वीची जागा सोडून इंदू राहत असलेल्या वाड्यात वा चाळीत राहावयास येतो याचा सूचक उल्लेख त्या काव्यात कोठेतरी यावयास हवा होता, पटवर्धनांना हे अवधान राहिलेले नाही हे चुनेकरांनी दाखविलेले आहे आणि त्या खंडकाव्याचा जो शेवट पटवर्धनांनी केला आहे त्याच्या समर्पकतेबद्दलही शंका व्यक्त केली आहे (पृष्ठे १९५–९६). कालाचे भान ' विरहतरंगा 'मध्ये अतिशय सूक्ष्मपणाने राखले गेले आहे हे चुनेकर सांगतात, त्याच वेळी ' सुधारका'चे कथानक त्या काव्याच्या प्रसिद्धीच्या दिनांकाच्याही पुढे भविष्यकाळात पाचसहा वर्षे घुसलेले आहे ही नोंद त्यांनी केली आहे (पृष्ठ २१०). ' सुधारक ' या काव्यात कथारचनेचे श्रेय पटवर्धनांना देता येत नाही, त्या कथानकाच्या मांडणीत वेधकता नाही, त्यातील दोन कथा एकमेकींशी पुऱ्या जुळवून घेतलेल्या नाहीत,

एवढेच नव्हे तर एका सरलेखेरीज कोणाचीच कथा उत्कटतेच्या पातळीवर चढलेली नाही; असे चुनेकरांनी म्हटले आहे. चुकीची शब्दयोजना, पादपूरणार्थकांचा सदोष उपयोग, शब्दार्थचमत्कृतीची हौस अशा अनेक दोषांची विपुल उदाहरणांसह जंत्री चुनेकरांनी दिली आहे (पृष्ठे १६५-७०). पटवर्धनांची शैली एकंदरीत विचार करता " अ-सहज " आहे हा चुनेकरांनी दिलेला अभिप्राय मार्मिक आहे (पृष्ठ १७०). पटवर्धनांच्या राष्ट्रीय कवितेत भावनोत्कटता नाही, ' आईची आठवण ', ' खरा शूर ' किंवा ' पुरुषाची छाती ' अशा त्यांच्या गाजलेल्या कवितांनाही काही गंभीर मर्यादा आहेत असे चुनेकरांनी दाखविले आहे (पृष्ठे १७३-१७७).

याहून महत्त्वाची गोष्ट अशी की, पटवर्धनांच्या काव्याच्या बुडाशी असलेल्या अनुभवांत त्यांचा असा कांही खास निराळेपणा असला तरी हे त्यांचे अनुभव वरवरचे असतात, त्यांत खोलपणा कमी आहे; मन दीर्घकाल अस्वस्थ करून सोडणारे किंवा " जीवनात विविध प्रसंगी सोबत " करू शकणारे असे त्यांच्या काव्यात काहीही नाही, " ती कविता सार्वकालिकतेच्या पातळीवर चढत नाही " (पृष्ठ १७४); हेही चुनेकर सांगतात. पटवर्धनांच्या कवितेत दिसणारी अतृप्ती ही केवळ लौकिक व व्यावहारिक पातळीवरील आहे. केशवसुतांना ज्या एका " श्रेष्ठ आत्मिक असमाधाना "चा स्पर्श झाला होता किंवा बालकवींमध्ये जी एक " अंतर्वृत्तीतूनच येणारी गूढ, अनाकलनीय, अनामिक अशी अस्वस्थता " आहे ती पटवर्धनांत नाही आणि त्यांना गूढगुंजनपर कविता आवडत नसे याचाही संबंध त्यांच्या अनुभूती घेण्याच्या मर्यादेशी जोडावा लागतो, हे चुनेकरांनी जाणले आहे (पृष्ठे १५६-५७). किंबहुना " श्रेष्ठ कवितेत जीवनाचे जे सखोल दर्शन व्हावे, जो हृदयविस्ताराचा अनुभव यावा तो या कवितेत क्वचितच येतो " (पृष्ठ १७३); असे चुनेकरांनी केलेले पटवर्धनांच्या कवितेचे मूल्यमापन आहे.

हे म्हणताना पटवर्धनांच्या कवितेला आपण एका सामान्य पातळीवर नेऊन ठेवीत आहोत याचे भान चुनेकरांना निःसंशय असणार, पण सत्य असेल तेच निर्भीडपणाने सांगावयाचे हा पटवर्धनांचा बाणा त्यांनी उचललेला आहे. आपल्या अभ्यासविषयाबद्दलच्या ममत्वाने ते कोठेही वाहून गेलेले नाहीत, त्यांची सूक्ष्म परीक्षक दृष्टी सदैव जागरूक राहिलेली आहे. क्वचित " पटवर्धनांचे आयुष्य सदैव प्रयोगशील, प्रगतिमान राहिले. ' संसिद्धी, आत्मोन्नती ' या ध्येयाने भारलेल्या जीवाची ती प्रकाशाचा वेध घेत प्रकाशाच्या दिशेने चाललेली अखंड यात्रा आहे " असे एखादे अतिशयोक्तिपूर्ण वाक्य चुनेकर लिहून जातात (पृष्ठे ३९-४०), पण एखादेच. शिवाय अशा अलंकारिक वाक्याचा अर्थ आपण एका मर्यादेतच घ्यावयाचा आहे हे त्यांनी आपल्या ग्रंथात सर्वत्र केलेल्या जागरूक विवेचनामुळे वाचकांच्या आपोआप ध्यानात येते.

‘सुधारका’तील संसृतिटीका

‘सुधारका’चे मर्म विशद करीत असताना, कथादृष्ट्या ते परिणामकारक होत नाही किंवा त्यातील सामाजिक जीवनाच्या संदर्भातील टीका व त्यात निर्माण केलेल्या समस्या मूळ कथेतून अंगभूतपणाने निघत नाहीत, हे त्याचे दोष सांगितल्यावर; पुढे चुनेकर असे म्हणतात की, हे कथाकाव्य नव्हेच, ते त्याचे खरे स्वरूप नव्हे, “समाजदर्शन आणि संसृतिटीका हे या समग्र काव्याला एकत्र सांधणारे सूत्र आहे” (पृष्ठ २१४). हे त्याचे स्वरूप लक्षात आले की कथादृष्ट्या त्या काव्यात असलेले दोष जाणवत नाहीत, उलट समाजदर्शन या दृष्टीने त्यात असलेले लक्षणीय विशेष मनात भरू लागतात, असे चुनेकरांचे म्हणणे आहे. वासू व तरला यांच्या प्रेमाचा होणारा शेवट कवी केवळ एक वास्तव सत्य म्हणून चित्रित करतो, तरलेच्या वडिलांचा तिच्या लग्नाला असलेला विरोध वर्णन करताना कवीला चीड किंवा उपरोध यांची बाधा होत नाही, सामाजिक दोषांवर टीका करताना कवीने राखलेली अलिप्तता व पक्षपाताचा अभाव हे गुण स्पृहणीय आहेत, व्यक्तींच्या अपुरेपणाकडे किंवा दुबळेपणाकडे पटवर्धन “उदार सहानुभूतीने” व “करुणादृष्टीने” पाहतात; अशा गोष्टींचे काही श्रेय चुनेकरांनी कवीला दिले आहे. त्यानंतर ते म्हणतात की, “अखेर कलावंताची जाण प्रभावी ठरते. सरलेच्या शोकांतिकेत सामाजिक परिस्थितीचा अंशमात्र असला तरी त्याचे अंतिम कारण अतर्क्य नियतीत आहे” (पृष्ठ २१६).

चुनेकरांचा अभिप्राय असा दिसतो की, ‘सुधारका’चा वाचकाच्या मनावर होणारा परिणाम मानवी नियतीच्या अतर्क्य लीलेपर्यंत पोचतो. असे घडत असेल तर ते पटवर्धनांचे मोठेच यश म्हणावे लागेल. पण ‘सुधारक’ हे मूलतः एक उपहासपर काव्य आहे; चुनेकरही “समाजदर्शनात्मक” असे विशेषण लावून का होईना पण त्याला उपहासकाव्यच म्हणतात. प्रश्न असा सुचतो की, उपहासपर काव्यामध्ये अंतिम मानवी नियतीचा काही स्पर्श कोठे झाला असे क्षणभर मानले, तरी त्याचा वाचकाच्या मनावर शाश्वत असा काही ठसा उमटू शकेल का, की जो मानवी नियतीच्या वाङ्मयातील दर्शनाने उमटतो? ‘उपहासपर काव्य’ या वाङ्मयप्रकारात हे सामर्थ्य आहे का? उपहास हाच ज्या काव्याचा प्रमुख हेतू आहे, त्याचा असा काही खोल परिणाम होणे संभवनीय वाटत नाही. त्यातच ‘सुधारक’ या काव्याचे जे दोष चुनेकरांनी दाखवले आहेत ते जमेला धरले, तर त्याचा असा काही परिणाम होणे अधिकच कठीण वाटते.

चुनेकरांनी दिलेल्या श्रेयामुळे पटवर्धनांच्या एकंदर काव्यकृतींमध्ये ‘सुधारका’चे मूल्य एकदम कितीतरी उंचावल्यासारखे वाटते. त्या दृष्टीने विचार करता असा एक प्रश्न उपस्थित करता येईल की, पटवर्धनांच्या दीर्घकाव्यांपैकी कोणती कृती अखेर काळाच्या कसोटीवर टिकून राहील? ‘सुधारक’ आणि ‘नकुलालंकार’ ही दोन्ही उपहासपर; परिस्थिती पालटेल तसा त्याचा परिणाम कमी होईल, हे चुने-

करांनी सांगितले आहेच (पृष्ठ २२०). ‘तुटलेले दुवे’ याचे कथानकही विस्कळीत व तुटक आहे हे ते सांगतात. राहता राहिले ‘विरहतरंग’, आर्त प्रेमिकाची विरह-भावना हा त्या काव्याचा विषय; असे वाटते की, हे काव्य अधिक काल टिकावे. त्यातील प्रीतिभावनेचे आवाहन परिस्थिती बदलली तरी रसिकांच्या मनाला पोचत राहील. “मानवी स्वभावाशी, त्याच्या सनातन भावनाविकारांशी त्याचा निकट संबंध होता”, “त्याचे आवाहन अधिक व्यापक, चिरंतन होते”, असाच चुनेकरांचाही अभिप्राय आहे (पृष्ठ २२०). ‘सुधारक’ हे मानवी नियतीच्या मर्माला स्पर्श करणारे असेल, तर ते ‘विरहतरंगा’हून अधिक काळ टिकावयास हवे. पण चुनेकरही तसे म्हणतात असे दिसत नाही.

सूचक पण संदिग्ध निर्देश

पटवर्धनांसारख्या प्राधान्याने आत्माविष्कारार्थ कविता लिहिणाऱ्या आणि व्यक्ति-वैशिष्ट्याने युक्त असलेल्या कवीची कविता पुरती आकलन व्हावयाची, तर जीवनात जे विशिष्ट अनुभव आल्यामुळे ती कविता जन्म पावलेली असते त्यांच्याशी त्या कवि-तेचा शक्य तितका अन्वय लावून दाखवणे हे उपकारक ठरते. एखादी कविता नेमकी कोणत्या अनुभवातून निर्माण झाली हे न कळले, म्हणून तिचा आस्वाद घेण्यात काही अडचण येईल असे नाही. पण हा तपशील कळल्याने, पटवर्धनांच्या “बदलत्या मनोवृत्तीची प्रतिबिंबे...जीवनाच्या भिन्नभिन्न टप्प्यांत लिहिल्या गेलेल्या दीर्घकाव्यांत पडलेली आहेत” (पृष्ठ २३५) अशा प्रकारची जी विधाने चुनेकर अधूनमधून करतात त्यांचा बोध खचितच अधिक होईल. एखाद्या कवितेच्या बुडाशी पटवर्धनांच्या जीवनातील त्यांचा विशिष्ट अनुभव आहे हे चुनेकर कोठेकोठे सूचित करतात आणि काही स्थळी तर ते तसा स्पष्ट निर्देशही करतात. स्फुट काव्ये व दीर्घकाव्ये यांच्या समारोपात तर तसे त्यांनी स्पष्ट म्हटलेलेही आहे (पृष्ठ २३५).

पण हे सारे उल्लेख चुनेकर संदिग्ध ठेवतात, त्यांचा नेमका तपशील ते देत नाहीत. त्यामुळे ते विवेचन काहीसे अपुरे राहिल्यासारखे वाटते. आपल्या वाङ्मय-दर्शनाची पृष्ठभूमी म्हणून ग्रंथाच्या प्रारंभी पटवर्धनांच्या चरित्राचा जो एक धावता आढावा चुनेकरांनी घेतला आहे तो अतिशय नेटका आहे. पटवर्धनांचे विशिष्ट मन, त्यातील विचारविकारांच्या सूक्ष्म छटा, जीवनात येत गेलेल्या संकटांमुळे त्यांच्या मनःसागरावर उठलेली प्रक्षोभपूर्ण वादळे, त्यांच्या जीवितविषयक दृष्टिकोणात होत गेलेला बदल, हे सारे काही चुनेकरांनी यथार्थपणे उभे केले आहे. पटवर्धनांच्या मनाचे त्यांना झालेले आकलन केवळ वरवरचे नाही, तर ते त्यांच्या अंतर्मनाच्या गाभ्यापर्यंत पोचणारे आहे; याची साक्ष चरित्राचा हा आलेख पाहताना आपल्या मनाला निश्चितच पटते. पण चरित्रातील या तपशिलांचा आपल्या काव्यविवेचनाला पूर्णता आणण्यासाठी ते पुरता उपयोग करून घेतात असे आढळत नाही. एखाद्या कवितेच्या संदर्भात पटवर्धनांच्या आयुष्यातील एखाद्या घटनेपर्यंत चुनेकर जाऊन

पोचतात असे वाटते, पण तसे होत नाही. ते अलीकडेच थबकतात.

पटवर्धनांच्या दीर्घ काव्यांतील प्रभाकर, वासू किंवा किंकर अशा नायकांच्या " जीवनप्रेरणा ", " प्रेममय जीवन आणि सामाजिक कर्तव्य " अशा दोन आहेत, असे चुनेकर दाखवितात किंवा पटवर्धनांच्या " दीर्घकाव्यांत नायकांपेक्षा नायिका किंवा पुरुषव्यक्तींपेक्षा स्त्रीव्यक्ती यांचे रेखाटन अधिक लक्षात राहणारे झाले " असे ते म्हणतात (पृष्ठे २३१-३२). या दोहोंचीही बीजे पटवर्धनांच्या व्यक्तिमत्त्वात व ते व्यक्तिमत्त्व तसे बनण्यास कारण झालेल्या त्यांच्या आयुष्यातील काही घटनांत असावे, पण चुनेकर तिकडे वळत नाहीत. ' आई, हे पहिलेच चुंबन तुझे ' या कवितेत " एक वैशिष्ट्यपूर्ण भावना " प्रकट झाली आहे, असा उल्लेख चुनेकर करतात आणि त्यापुढे " मुलाची आईविषयीची ओढ आणि आईचे वात्सल्य यांपेक्षा या कवितेतील भाग वेगळा आहे " असेही ते म्हणतात (पृष्ठ ९७); पण अधिक चर्चेत शिरत नाहीत. पटवर्धनांनी रंगविलेल्या " प्रियेच्या व्यक्तिरेखेमागील रहस्य " स्पष्ट करताना ज्या तपशिलांचा उल्लेख चुनेकरांनी केला आहे त्यांचा संबंध पटवर्धनांच्या आयुष्यात घडलेल्या काही घटनांपर्यंत जाऊन पोचतो हे जाणवते, पण चुनेकर ते पुरते स्पष्ट करण्याकडे वळत नाहीत (पृष्ठे १४१-४३).

प्रभाकर व इंदू या दोघांतील प्रीतीचे नाते सांगताना स्त्रीपुरुषांमधील प्रेमाच्या इतर नात्यांचा निर्देश करतेवेळी पटवर्धन त्यांमध्ये ' मातापुत्र ' या नात्याचाही उल्लेख करतात. चुनेकर यावर नेमके बोट ठेवतात, ' विरहतरंगा ' मधील तेथील संदर्भात ही कल्पना सामान्यतः सुचणारी नाही हे दाखवितात, " प्रभाकराची तत्का-लीन मनःस्थितीही ते नाते सुचावे अशी नव्हती; इंदूनेही अशा थोड्या अपवादात्मक संबंधाची कल्पना कुठे व्यक्त केलेली नाही " असे म्हणतात (पृष्ठ १९५), आणि पटवर्धनांच्या आयुष्यातील ज्या घटनेशी या उल्लेखाचा संबंध असण्याची शक्यता आहे तिचा तळटीपेत साधार उल्लेख करतात; पण येथेच ते थांबतात. त्यानंतर " हे कसे ? " एवढाच प्रश्न चुनेकर करतात आणि जणू तो विषय सोडून देतात. आपल्या काव्यांचे परिष्करण करताना आपल्या आयुष्यातील घटनांविषयीचे सूचक असे संदर्भ काढून टाकण्याचे जे पथ्य पटवर्धनांनी सांभाळले, त्या मर्यादेचा भंग आपणही करू नये असे काही बंधन चुनेकरांनी नकळत पत्करलेले दिसते.

वा ङ्म य द र्श ना ची ल क्ष्म ण रे षा

प्रारंभीच्या ' निवेदना ' मध्ये चुनेकरांनी असे म्हटले आहे की, पटवर्धनांचे वाङ्मयीन कार्य आणि जीवन यांचा अविभाज्य संबंध आहे ", " पटवर्धनांसारख्या आत्ममग्न साहित्यकाराचे ... दुर्भेद्य आंतर जीवन त्याच्या काव्यातूनच मुक्त होते " (पृष्ठ १५). हे विधान अर्थपूर्ण ठरावयाचे तर त्यांच्या कवितांचा अन्वय त्यांच्या जीवनातील घटनांशी शक्य असेल तेथे लावून दाखवणे आवश्यक आहे. चुनेकर हे स्थूलपणे करतात पण पुरतेपणाने करीत नाहीत. स्त्रीत्वाचे मनोरम असे पहिले दर्शन

पटवर्धनांना त्यांच्याहून चार वर्षांनी मोठ्या असलेल्या युवतीमध्ये घडले, हा त्यांच्या आयुष्यातील केवळ एक योगायोगाचा भाग म्हणावा का दुर्दैवाचाही भाग म्हणावा? शांताबाईंचा "दरबार" असा उल्लेख आढळतो (पृष्ठ ११). शांताबाईंच्या ठिकाणी पटवर्धनांना आत्मप्रत्ययपूर्ण स्त्रीत्वाचे "चारु" दर्शन प्रथमच घडल्यावर (पृष्ठ १०) अंगभूत कविप्रकृतीमुळे ते त्याने वाजवीपेक्षा अधिक प्रभावित झाले. पटवर्धनांच्या आयुष्यातील या घटनेची छाया त्यांच्या आयुष्यात— आणि वाङ्मयातही— फार दूरवर पोचली असावी, पटवर्धनांनी आपल्या काव्यामध्ये नायिकांची जी रेखाटने केली त्यांचाही उलगडा यात असावा.

यौवनाच्या प्रारंभकाळी स्त्रीबद्दल वाटणारे निसर्गसुलभ आकर्षण व त्यातून उत्पन्न होणारे प्रेम एवढीच एकली एक भावना दीर्घकालपर्यंत मनाला व्यापून राहिल्यामुळे पटवर्धनांच्या कवितेला संकुचितपणा आला असावा, जीवनाच्या गाभ्याला स्पर्श करण्याची कुवत त्यांच्या प्रतिभेत आली नसावी, असे अनुमान करावेसे वाटते. पटवर्धनांच्या ठिकाणी पुढे उत्पन्न झालेली समाजसन्मुख दृष्टी, स्वतःच्या पलीकडे भोवतालच्या व्यापक जगात पाहण्याची वृत्ती आणि ध्येयवादाची ऊर्मी हे भाग त्यांच्या आयुष्यात प्रारंभीच निर्माण झाले असते, तर त्यांची कविता बहुधा एवढी हळवी, आत्मकेंद्रित आणि जीवनाचे "आतळ अवगाहन" करण्यास असमर्थ राहिली नसती. पण यालाही "नियतीच तशी होती" असे म्हणावे लागते. चुनेकरांनी निरनिराळ्या ठिकाणी दिलेले तपशील डोळ्यांखालून जातात तेव्हा त्या सर्वांमधून असा काही अन्वयार्थ वाचकाच्या मनात गोळा होऊ लागतो, पण चुनेकर त्या दिशेने जात नाहीत. आपण "वाङ्मयदर्शन" घडवीत आहोंत, ती मर्यादा ओलांडून आपण चरित्राच्या प्रांतात प्रवेश करता कामा नये, अशी काही लक्ष्मणरेषा त्यांच्या मनात असेल काय?

रेखीव, अभ्यासपूर्ण विवेचन

पटवर्धनांच्या काव्यक्षेत्रातील कर्तृत्वाच्या परामर्शाने या ग्रंथातील बहुतांश भाग व्यापलेला आहे. पटवर्धनांचे आंतर जीवन समजण्याच्या दृष्टीने त्यांचे काव्येतर कर्तृत्व महत्त्वाचे नाही, त्यांचे काव्यकर्तृत्व "आत्मप्रकटनाशी निकटचे संबधित" आहे तर काव्येतर कर्तृत्वात "आत्मावगुंठन" आहे; असे चुनेकर 'निवेदना'त म्हणतात व ते यथार्थ आहे. काव्येतर कर्तृत्वाचा त्यांनी घेतलेला आढावा तितकाच रेखीव व अभ्यासपूर्ण आहे. उमर खय्यामच्या रुबायांची भाषांतरे हा भाग चुनेकरांनी काव्येतर कर्तृत्वात टाकला आहे, याबद्दल कदाचित कोणाचा मतभेद होऊ शकेल. उमरच्या रुबायांतील तत्त्वज्ञानाने काही काळ पटवर्धनांच्या "मनाची पकड" घेतली असली, तरी त्यांच्या एकंदर "मनोवृत्तीवर" किंवा "विचारांवर" त्याचा "काहीही परिणाम झालेला नाही", किंबहुना "उमरच्या रुबायांची वास्तव योग्यता त्यांचे कौतुक जेवढे झाले त्यापेक्षा कशी कमी आहे ते मराठी वाचकांना दाखविण्या" साठी पटवर्धनांनी

त्यांची भाषांतरे केली आहेत; असा चुनेकरांचा अभिप्राय. हे त्यांचे म्हणणे चिंत्य आहे. "पटवर्धनांच्या ठिकाणी सामाजिक कर्तव्याची जाणीव व वैयक्तिक महत्त्वाकांक्षा प्रबळ आहे. ते शून्यवादाच्या आधीन होत नाहीत" हे त्यांचे निदान पटेल असे आहे (पृष्ठे २७५, २८७) काव्यानंदविषयक तादात्म्याच्या उपपत्तीवर पटवर्धनांनी घेतलेले आक्षेप प्रा० वा० म० जोशी यांनी सविकल्प समाधीवर घेतलेल्या आक्षेपांशी मिळतेजुळते आहेत. चुनेकर तसा काही उल्लेख करीत नाहीत. हे विवेचन त्यांनी केले असते तर पटवर्धनांनी वामन मल्हारांचे काही ऋण घेतले असल्यास ते समजण्याला साहाय्य झाले असते. काव्यानंदाविषयी पटवर्धनांनी जिज्ञासू ताटस्थ्याची आपली उपपत्ती मांडली आहे, तिच्या परीक्षणात चुनेकरांनी पटवर्धनांना काहीसे झुकते माप दिले आहे असे वाटते. ताटस्थ्य या शब्दाचा पटवर्धनांनी घेतलेला काही स्थळींचा अर्थ संकुचित आहे हे चुनेकरांनी म्हटले आहेच.

आपल्या अभ्यासामध्ये चुनेकरांनी कोणतेही परिश्रम करावयाचे बाकी ठेवलेले नाहीत. पटवर्धनांचे सर्व वाङ्मय त्यांनी अतिशय बारकाईने पाहिलेले आहे, त्यांच्या काव्यरचनेचे सारे तपशील गोळा करण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. त्या दृष्टीने त्यांनी आपल्या ग्रंथाला जोडलेली परिशिष्टे फार मोलाची आहेत. चुनेकरांनी कवितांचे लेखनकाल व प्रसिद्धिकाल तर मिळवले आहेतच, पण पटवर्धन आपल्या कवितांचे परिष्करण करीत असत म्हणून त्यांच्या अशा परिष्कृत कवितांची पूर्वरूपे चुनेकरांनी शोधली आहेत. एकेका कवितेची दोनदोन, तीनतीन पूर्वरूपेही त्यांनी निश्चित केली आहेत. गज्जल आणि सुनीत अशी रचना एकाच वेळी झालेली आढळत असेल तर त्यांच्यामागे असलेला जीवनानुभव एकच आहे का ते पाहण्याचा प्रयत्न केला आहे. इतके सारे तपशील असून या ग्रंथात फापटपसारा असा थोडासाही नाही. क्वचित काही विचारांची पुनरुक्ती आहे, पण ती 'पटवर्धन' समजण्यास उपयुक्त आहे. उगाच विस्तार न होण्याचे एक कारण उल्लेखनीय आहे. पटवर्धनांच्या काव्याविषयी इतरांची मते देणे, निरनिराळे अभिप्राय उद्‌धृत करणे, त्यांची युक्तायुक्तता तपासून पाहणे हे भाग या ग्रंथात नाहीत. येथे लेखक आणि त्याचा अभ्यासविषय झालेला कवी या दोघांचीच जणू समोरासमोर भेट आहे. दुसऱ्या कोणाही टीकाकाराच्या मताचे ओझे आपल्या खांद्यावर न घेता चुनेकर पटवर्धनांना सरळ सामोरे गेले आहेत. त्यामुळे ग्रंथातील विवेचनाला एक रेखीव अशी एकरूपता आली आहे.

इतर कवींशी पटवर्धनांची तुलना करणे हाही भाग येथे नाही, क्वचित एखाद्या वाक्यातच तौलनिक संदर्भ येतो पण चुनेकर त्याचा विस्तार करीत नाहीत. काही अनुल्लेख मात्र जाणवतात. 'विरहतरंगा'ची तुलना प्रा. रा.श्री. जोग यांनी मेघदूताबरोबर केली आहे, त्याचा कोणताही उल्लेख या ग्रंथांत नाही. 'विरहतरंगा' ला लाभलेली, संस्कृत साहित्याशी परिचित असलेल्या व समतोल वृत्तीच्या एका टीकाकाराची विशेष मान्यता समजण्याच्या दृष्टीने हे आवश्यक होते. चरित्राच्या आढाव्यातील एक अनुल्लेख असाच नोंदावासा वाटतो. लोकमान्य टिळकाच्या मानपत्राला

पटवर्धनांनी एकाकी विरोध केला होता, त्यांच्या मनस्वी वृत्तीवर व स्वतःचे मत धडाडीने व्यक्त करण्याच्या निर्भयतेवर त्या घटनेने प्रकाश पडतो. त्यांच्या पुढच्या आयुष्यातील धैर्यशीलतेचे बीजही तेथे आढळते असे म्हणता येते. पण त्या घटनेचा वाङ्मयाशी साक्षात काही संबंध नाही असा काही विचार चुनेकरांच्या मनात असावा.

वाङ्मयाचे सर्वांगीण दर्शन

पटवर्धनांच्या वाङ्मयाचे सर्वांगीण दर्शन घडवणे हा या ग्रंथाचा हेतू. ते दर्शन चुनेकरांनी अगदी कसोशीने घडविले आहे. पटवर्धनांच्या त्या त्या रचनेच्या मागील प्रेरणा ते स्पष्ट करतात, आरंभीची प्रेरणा पुढे तशीच राहिली नसेल तर तीमध्ये बदल कसे व का घडले ते सांगतात, त्या बदलांचा काव्याच्या एकरूपतेवर किंवा कलात्मकतेवर झालेला बरावाईट परिणाम दाखवितात. कवितांच्या रचनाकालाचा निर्देश करण्याच्या छोट्या बाबीपासून तो पटवर्धनाच्या वाङ्मयाच्या अखेरच्या मूल्यमापनापर्यंत सर्वत्र चुनेकरांचे विवेचन सारखेच साक्षेपी व समतोल राहिले आहे. पटवर्धनांची वाङ्मयीन भूमिका स्पष्ट करावयाची असो, स्फुट काव्ये वा दीर्घकाव्ये यांचा परामर्श असो, अगर साहित्यविमर्शात्मक किंवा संशोधनपर लेखनाचे समालोचन असो; सर्वत्र चुनेकरांचे लेखन सारख्याच तोलाने होते. अभ्यासाची एक शिस्त त्यांच्या अंगी बाणलेली आहे हे त्यांच्या विवेचनात सर्वत्र जाणवते. त्यांच्या भाषेत, शब्दयोजनेतही त्याची साक्ष पटते. त्यांचे सारे विवेचन पुऱ्या अभ्यासावर व चिंतनावर भक्कमपणाने उभे आहे. निराधार किंवा अनुमानावर आधारलेले असे येथे काहीही नाही. पोकळ किंवा केवळ कल्पनारम्य तर नाहीच.

चुनेकरांची आकलनशक्ती सर्वत्र सारख्याच अप्रतिहतपणे आपल्या अभ्यासविषयाचा शोध घेऊ शकते हेही आणखी एक वैशिष्ट्य. चरित्राचा छोटासाच धावता आढावा, पण पटवर्धनांच्या जीवनाचा जो अर्थ चुनेकरांना जाणवला तो त्यांनी मोठ्या नीटसपणाने व्यक्त केला आहे. त्यांच्या विवेचनाला आरंभी घेतलेल्या चरित्राच्या या आढाव्यातच एक सूक्ष्म नि संथ अशी लय प्राप्त होते आणि तिचा भंग पुढे कोठेही होत नाही, हा त्यांच्या लेखनशैलीचा मोठाच विशेष म्हणावयास हवा. सर्वांना परिचित असणारे आणि केवळ ढोबळ आकलनाने प्राप्त होणारे असे जे अनेक तपशील अशा अभ्यासामध्ये जाता जाता हाताला लागतात त्यांचा उगाचच पाल्हाळाने त्यांनी उपयोग केलेला नाही. हा मोह त्यांनी कटाक्षाने टाळला आहे. त्यामुळे त्यांच्या वाङ्मयदर्शनाची पातळी सर्वत्र एका उंचीवर राहिली आहे. त्यांची भाषाही अशा विवेचनाला सर्व दृष्टींनी अनुकूल आहे. अपवादाने क्वचित आलेला "स्वभाषेची, स्वप्रांताची, स्वकाळाची अटक ओलांडून स्ववाङ्मयाला सर्व भाषांच्या ओळीला बसविण्याचा" (पृष्ठ ९९) असा एखादा नमुना सोडल्यास ही भाषा नेटकी, सुव्यस्थित व नेमका अभिप्राय व्यक्त करणारी आहे. तिचे गांभीर्य कोठे ढळत नाही. पण ती कोठे नीरसही होत नाही. छोटी छोटी वाक्ये, पण अर्थदृष्ट्या

ती मोठी परिणामकारक होतात.

उपमाअलंकारांचा मोह चुनेकरांनी टाळला आहे – किंवा असे म्हणावे की त्यांना तो मोह पडलेलाच नाही. तेही सामर्थ्य त्यांच्या ठिकाणी नाही असे नाही, पण त्याचा वापर या ग्रंथात करण्याचे कारण नाही असे एक स्वच्छ भान त्यांना आहे. 'तेथेच' सारख्या आपल्याला आवडलेल्या एखाद्या कवितेचा आस्वादक परामर्श घेताना चुनेकर लिहितात, "शांत जलाशयात दगड पडावा, एकापाठोपाठ, एकातून पुढचे वलय निघत जावे आणि त्यांचा अथांग व्यापकतेत लय व्हावा, त्याप्रमाणे या कविते-त एका आंदोलनातून पुढचे आंदोलन निघत जाते आणि अखेर त्यांचा लय शांत तितिक्षावृत्तीत होतो" (पृष्ठ १४७). चुनेकरांच्या भाषेचे सामर्थ्य कोणत्या तोला-मोलाचे आहे ते तेथे समजते. एखाद्या कवितेचे सौंदर्यग्रहण ते किती मार्मिकपणे करू शकतात याचेही 'तेथेच' या कवितेवर त्यांनी लिहिलेला येथील भाग हे एक बोलके उदाहरण आहे. अशा जागा या ग्रंथात अनेक आहेत. चुनेकरांचा ग्रंथ वाचल्यावर एक सुबद्ध अभ्यासपूर्ण लेखन वाचल्याचे समाधान मनाला लाभते. एखाद्या लेखका-च्या वाङ्मयाचे इतके नीटस, रेखीव आणि मर्मग्राही दर्शन अशा समतोल वृत्तीने व मनोज्ञ शैलीत केलेले क्वचितच आढळेल.

ग्रंथाचे नाव 'माधवराव पटवर्धन : वाङ्मयदर्शन' असे आहे. मनात येते, 'माधव जूलियन : वाङ्मयदर्शन' असे का नाही? 'जूलियन' ही उपाधी स्वीकारल्याने पट-वर्धनांच्या काव्येतर कर्तृत्वाचा अंतर्भाव त्यात यथार्थपणाने करता येणार नाही, असा काही विचार चुनेकरांच्या मनात असावा असा तर्क होतो. पण प्रेमकविता हीच पट-वर्धनांची वाङ्मयक्षेत्रातील स्वतंत्र कामगिरी, त्या प्रेमकाव्यातील त्यांचे व्यक्तिवैशिष्टय 'माधव जूलियन' या सर्वपरिचित नावामध्ये अधिक सुलभपणे व्यक्त होते असे म्हणता येणार नाही काय?

* *

विनायक दामोदर सावरकर

डॉ. प्र. ल. गावडे

१४

सावरकरांचे व्यक्तिमत्त्व : वाङ्मयातील शोध

स्वातंत्र्यवीर विनायक दामोदर सावरकर हे केवळ एक राजकीय पुढारी नव्हते, तर एक प्रथितयश लेखकही होते. त्यांच्या ठिकाणी राजकारणी पुरुषास आवश्यक अशी तीव्र बुद्धिमत्ता होती, तशीच कल्पनाविलासात रममाण होणारी उज्ज्वल प्रतिभाही होती. त्यामुळे त्यांचे राजकीय तत्त्वज्ञान व कार्य हा जसा अभ्यासाचा एक स्वतंत्र विषय होऊ शकतो, तसाच त्यांचे साहित्य हाही होऊ शकतो. डॉ. प्र. ल. गावडे यांनी सावरकरसाहित्य हा विषय निवडला आणि त्यावर त्यानी लिहिलेला संशोधनपर प्रबंध मान्य होऊन त्यांना पुणे विद्यापीठाची डॉक्टरेट पदवी प्राप्त झाली. तोच प्रबंध आता ग्रंथरूपाने प्रकाशित झाला आहे. डेमी आकारातील सहाशे पृष्ठांचा हा ग्रंथ पुण्याच्या स्वाध्याय महाविद्यालय प्रकाशनाने प्रसिद्ध केला आहे. एक उत्तम ग्रंथ प्रकाशित केल्याबद्दल प्रकाशक धन्यवादास पात्र आहेत. एका महत्त्वाच्या विषयाला हात घालून आपल्या अभ्यासाचे फल ग्रंथरूपाने मराठी वाचकांच्या समोर ठेवल्याबद्दल डॉ. गावडे यांचे अभिनंदन करणे उचित आहे. डॉ. पु. ग. सहस्रबुद्धे यांचे समर्थ मार्गदर्शन या अभ्यासात गावडे यांना लाभलेले होते. या ऋणाचा निर्देश त्यांनी प्रबंधाच्या प्रारंभी कृतज्ञतापूर्वक केला आहे.

एक विवाद्य व्यक्तिमत्त्व

सावरकर ही व्यक्ती एका दृष्टीने आपल्या आयुष्यामध्ये आरंभापासून अखेरपर्यंत विवाद्य राहिली. आपल्या जीवनाच्या प्रारंभकाळात देशाच्या स्वातंत्र्यासाठी त्यांनी जो सशस्त्र क्रांतीचा मार्ग पत्करला, तो त्या वेळच्या विचारवंतांना मान्य

विनायक दामोदर सावरकर—एक चिकित्सक अभ्यास : प्रभाकर लक्ष्मण गावडे, स्वाध्याय महाविद्यालय प्रकाशन, पुणे, १९७०, रु. २५·००.

होण्यासारखा नव्हता. त्याचप्रमाणे, अंदमानच्या अंधेरीतील बारातेरा वर्षांचा कारावास व त्यानंतर रत्नागिरीसारख्या आडवळणी गावी चौदापंधरा वर्षांची स्थानबद्धता पुरी होऊन, राजकारणात पुन्हा प्रवेश करण्याची संधी प्राप्त झाल्यावर सावरकरांनी ज्या हिंदुत्ववादी दृष्टिकोणाचा हिरिरीने पुरस्कार केला तोही त्या वेळच्या बहुतांश नेत्यांना मान्य झाला नाही. सावरकरांची मर्मग्राही प्रज्ञा व उत्तुंग प्रतिभा, त्यांचे ओजस्वी वक्तृत्व व तितकेच तेजस्वी लेखन, देशासाठी त्यांनी सोसलेला असामान्य देहदंड व तरुण मनांना त्यांनी दिलेली देशसेवेची अमोघ प्रेरणा, कोणत्याही आघाताने विचलित न होणारी त्यांची प्रखर ध्येयनिष्ठा व प्रतिकूल परिस्थितीचे कसलेही आव्हान स्वीकारण्याची त्यांची झुंझार मनोवृत्ती, अशा अनेक गुणांच्या दुर्मिळ समुच्चयामुळे त्यांच्याबद्दल या देशातील प्रमुख विचारवंतांच्या मनांत एक असीम आदरभाव होता हे खरे असले; तरी त्यांनी पुरस्कारिलेली विचारसरणी कोणत्या ना कोणत्या कारणाने अनेकांना स्वीकारार्ह वाटली नाही, ही एक वस्तुस्थिती आहे.

हे सारे पूर्णपणे माहीत असून आणि संकुचित जातीयतेसारखा आरोप सतत होत असून सावरकर आपल्या तत्त्वज्ञानापासून अणुमात्र ढळले नाहीत. आपल्या बुद्धीला पटलेल्या व भावनेला मानवलेल्या मार्गानेच ते अखेरपर्यंत जात राहिले. एका दृष्टीने विचार केला तर त्यांना काही काळ अमाप लोकप्रियता लाभली, त्या मानाने त्यांना प्रत्यक्ष यश फार कमी मिळाले. त्यांनी कंठरवाने प्रतिपादिलेल्या कितीएक गोष्टी पुढे भविष्यवाणीसारख्या खऱ्या ठरल्या, पण त्यांचे श्रेय त्यांना कोणी दिले नाही. हे असे का झाले असावे याची काही मीमांसाही गावडे यांनी आपल्या प्रबंधाच्या अखेरीअखेरीस केली आहे (पृ. ५९०–९१). ज्या ध्येयासाठी सावरकरांनी आयुष्यभर अपार कष्ट केले ते भारताचे स्वातंत्र्य प्राप्त झालेले त्यांनी आपल्या डोळयांनी पाहिले व त्यातच त्यांनी आपल्या आयुष्याची सफलता मानली. पण या स्वातंत्र्यासाठी त्यांनी जो अतुलनीय त्याग केला, त्याची बूज व्हावी तशी झाली नाही असा अनुभवही त्यांना घ्यावा लागला. १९२०–मध्ये लोकमान्य टिळकांचे देहावसान झाल्यानंतर या देशाचे नेतृत्व महात्मा गांधींकडे आले आणि १९४७-मध्ये या देशाला स्वातंत्र्य मिळाले तेव्हा भारताचे असामान्य नेते म्हणून ते जगन्मान्यता पावले होते. सावरकर लंडनमध्ये शिकत असतानाच महात्माजींच्या विचाराशी त्यांचा असलेला विरोध व्यक्त झाला आणि तो अखेरपर्यंत कायम राहिला. आपल्या आयुष्याच्या अखेरच्या कालखंडात तर गांधीजींच्या खुनात सहभागी असल्याच्या संशयावरून सावरकरांना आरोपीच्या पिंजऱ्यात उभे राहावे लागले. नियतीचे खेळ किती विलक्षण आणि दारुण असतात याची प्रचीती सावरकरांच्या आयुष्यात अनेक ठिकाणी येते.

साहित्य हा व्यक्तिमत्त्वाचा आविष्कार

अशा असाधारण व्यक्तिमत्त्वाचा शोध घेणे, त्यातील मर्म जाणून घेणे आणि त्या प्रकाशात त्यांचे साहित्य तपासून पाहणे हे काम सामान्य नव्हे. गावडे यांनी ते मोठ्या दक्षतेने पार पाडले आहे. लेखकाचे साहित्य हा त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाचा एक आविष्कार असतो हे सूत्र घेऊन त्याच्या आधारे त्यांनी संपूर्ण सावरकरसाहित्याची तपासणी केली आहे. सावरकरांनी वेळोवेळी लिहिलेले विचारप्रवर्तक निबंध, त्यांनी रंगविलेली वीरचित्रे, त्यांनी उभा केलेला इतिहास, त्यांची काव्यरचना, त्यांची नाटके, कथा-कादंबऱ्या, विवेचनपर लेखन, या सर्वांमध्ये त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा आढळ होतो; हे गावडे यांनी आपल्या प्रबंधात पद्धतशीरपणे दाखवले आहे. त्यांच्या या मुख्य प्रमेयाशी कोणाचाही मतभेद होण्याची शक्यता नाही.

सावरकरांना उज्ज्वल प्रतिभेचे देणे लाभलेले होते, साहित्याचे प्रेम त्यांच्या ठिकाणी होते आणि त्यांचा पिंडच कवीचा होता; हे सारे खरे असले तरी त्यांनी स्वीकारलेल्या विशिष्ट ध्येयामुळे त्यांच्या आयुष्यात साहित्यसाधनेला केवळ दुय्यम स्थान मिळाले. सावरकर हे आधी देशभक्त होते व मग लेखक होते, ते प्रथम स्वातंत्र्याचे पाईक होते आणि नंतर निबंधकार, चरित्रकार, कवी, नाटककार, कादंबरीकार इत्यादी होते. शारदेच्या उपासनेला सावरकरांच्या जीवनात भारतमातेच्या उपासनेनंतरचे स्थान होते, एवढेच नव्हे तर त्यांची शारदोपासना ही स्वातंत्र्यदेवीच्या उपासनेचे एक साधन होती. आपण मराठीत एक महाकाव्य रचावे अशी प्रबळ आकांक्षा सावरकरांच्या अंतःकरणात होती आणि अंदमानच्या तुरुंगातील कोठडीत बंद होऊन पडल्यावर, देशसेवेचा अन्य कोणताही मार्ग मोकळा राहिला नाही तेव्हा त्यांच्या हृदयातील ती प्रेरणा पुन्हा एकदा उफाळून उठली हेही खरे; पण काव्यनिर्मितीची ही प्रेरणा सावरकरांनी अखेरपर्यंत मातृभूमीच्या सेवेलाच लावली. हे त्यांनी जाणून-बुजून व विचारपूर्वक केले. अशा परिस्थितीत त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे स्वच्छ प्रतिबिंब त्यांच्या साहित्यात पडलेले दिसावे हे अगदी स्वाभाविक आहे. गावडे यांनी आपल्या प्रबंधात बारीकसारीक तपशिलांचा आधार घेऊन हे प्रमेय व्यवस्थितपणे मांडून दाखविले आहे.

साधार निष्कर्ष, तटस्थ मूल्यमापन

गावडे यांनी केलेल्या सखोल व्यासंगाचा प्रत्यय या ग्रंथात सर्वत्र येतो. त्यांनी सावरकरांचे समग्र साहित्य तर काळजीपूर्वक अभ्यासले आहेच, पण त्याबरोबर सावरकरांच्याविषयी आजवर जे काही लिहिले ते सारे त्यांनी बारकाईने पाहिले आहे. आपल्या या अध्ययनाचा उपयोग त्यांनी जागोजाग करून घेतला आहे. कोणत्याही विषयाचे विवेचन करीत असताना त्यासंबंधीची सावरकरांच्या लेखनसंभारातील समर्पक अशी अवतरणे गावडे उद्धृत करतात. सावरकरांच्या साहित्याविषयी कोणताही

निकर्ष काढताना त्याबद्दलची इतर टीकाकारांची मते ते जागोजाग सांगतात. ग्रंथामध्ये कोठेही निराधार विधान त्यांनी केलेले नाही. पानापानावर असलेल्या तळटीपांवरून नुसती नजर टाकली तरी हे ध्यानात येते, किंबहुना तशी आवश्यकता नसताही त्यांनी काही स्थळी आपल्या विधानांना आधार दिले आहेत असेही वाटून जाते. एकंदर प्रतिपादनास भरवोसपणा येण्याच्या दृष्टीने हे उपकारक झाले आहे. ज्या व्यक्तीच्या साहित्याचा अभ्यास करावयाचा तिच्याविषयी एक प्रकारची सहानुभूती अभ्यासकाच्या ठिकाणी असावी लागते, त्याशिवाय त्या व्यक्तीचे खरेखुरे आकलन त्याला होऊ शकत नाही. सावरकर ही व्यक्ती, त्यांचे जीवितकार्य, त्यांचा एकंदर दृष्टिकोण आणि त्यांचे वाङ्मय, या साऱ्यांबद्दल गावडे यांच्या मनात गाढ अशी सहानुभूती आहे, आत्मीयतेची भावना आहे, हे सर्वत्र जाणवते. त्यामुळे सावरकरांची भिन्नभिन्न विषयांवरील मते व विचार, निरनिराळ्या प्रसंगांतील त्यांच्या मनाच्या प्रतिक्रिया ते समजू शकतात.

याबरोबरच चिकित्सक अभ्यासासाठी आवश्यक अशी तटस्थ व निःपक्षपाती वृत्तीही गावडे यांच्या ठिकाणी आहे. सावरकरांच्या साहित्याचे तर्कशुद्ध परीक्षण करण्यात ते कोठेही कमी पडलेले नाहीत किंवा सहानुभूतीच्या पोटी त्यांचे वृथा समर्थन करण्याचा प्रयत्न त्यांनी कोठेही केलेला नाही. "प्रचारकाची भूमिका घेतल्यामुळे सावरकरांच्या काव्यशक्तीला मर्यादा पडल्या आहेत" किंवा "सावरकरांच्या नाट्यवाङ्मयात तर्कनिष्ठ सावरकरांवर प्रचारक सावरकर मात करतात", हे त्यांनी स्पष्टपणे दाखवले आहे (पृष्ठ ४२१–२२ आणि ४५५). 'समारोप' हे अखेरचे प्रकरण या दृष्टीने विशेषतः उल्लेखनीय आहे. त्यामध्ये सावरकरांच्या थोरवीचे मूल्यमापन गावडे यांनी अतिशय हळुवारपणे पण तितक्याच तटस्थपणे केले आहे. आपल्या अभ्यासविषयाबद्दल आवश्यक ती सहानुभूती बाळगणे आणि त्याच वेळी चिकित्सक बुद्धी जागृत ठेवणे हे तारेवर कसरत करण्यासारखे आहे. हे अवघड काम करीत असताना गावडे यांनी आपला तोल मोठ्या समर्थपणे सांभाळला आहे. त्यांनी कोठेही सावरकरांची बाजू घेतलेली नाही किंवा त्यांना कोणताही अन्याय केलेला नाही. त्यांनी आपली बुद्धी सर्वत्र समतोल ठेवलेली ठेवलेली आहे. एक अभ्यासक या दृष्टीने गावडे यांचे हे यश मोठेच म्हणावयास हवे.

काही मर्यादा

सावरकरांच्याविषयी इतर अभ्यासकांनी जे काही लिहिले आहे त्यांतील आवश्यक असे संदर्भ गावडे यांनी जागोजाग दिले आहेत. काही स्थळी इतर अभ्यासकांची अशी मते दिल्यावर तेवढ्याने आपला मुद्दा प्रस्थापित झाला असे गावडे यांनी मानलेले दिसते. सावरकरांची प्रतिभा महाकवीची होती हे दाखविताना त्यांनी माडखोलकर, जोग, देशपांडे, प्रियोळकर आदींचे उद्‌गार दिले आहेत आणि "सावरकरांची प्रतिभा ही महाकाव्यानुकूल होती हे मत प्रस्थापित करावयाला वरील टीका-

कारांचे अभिप्राय पुरे होतील असे वाटते", असे म्हटले आहे (पृष्ठ ३८०). एवढा महत्त्वाचा विचार केवळ इतरांच्या उद्गारांवर अवलंबून न ठेवता, सावरकरांच्या काव्यातील आवश्यक त्या गोष्टींचा परामर्श घेऊन आणि त्यांत त्यांचे महाकवित्व कोठे व कसे दिसते ते दाखवून तो सिद्ध करणे हे अधिक उचित झाले असते. सावरकरांच्या कवितेमध्ये वीररस इतर रसांना आत्मसात करतो हे दाखवितानाही गावडे यांनी त्याविषयीची डॉ. वाटवे, भा. कृ. केळकर, भ. श्री. पंडित आदींची अवतरणे दिली आहेत आणि "सावरकरांच्या कवितेत वीर आणि करुण रसांचाच उत्कर्ष साधलेला आहे ही गोष्ट वरील मतप्रदर्शनातून सिद्ध होते" असा निष्कर्ष काढला आहे (पृष्ठ ४०४). असे आधार हे केवळ त्या त्या अभ्यासकांचे दृष्टिकोण दर्शवितात आणि आपल्या सिद्धान्ताला पोषक म्हणून ते देण्यास हरकत नाही, मूळ सिद्धान्तच त्या टीकाकारांची मते दिल्याने सिद्ध होतो असे मानणे सयुक्तिक नाही.

सावरकरांच्या व्यक्तिमत्त्वातील निरनिराळ्या घटकांमुळे त्यांच्या साहित्याला विशिष्ट वळण कसे मिळते किंवा त्यांच्या साहित्याचे सामर्थ्य व त्याच्या मर्यादा या दोहोंनाही त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वातील निरनिराळ्या गोष्टी कशा कारण होतात, हे आरंभापासून अखेरपर्यंत दाखवीत गेल्याने ग्रंथातील एकूण विवेचनात एक सुसूत्र रेखीवपणा आला आहे यात शंका नाही. पण त्यामुळे हा सावरकरसाहित्याचा सर्व अंगांनी केलेला चिकित्सक अभ्यास न होता सावरकरांच्या साहित्यात त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे दर्शन कसे घडते एवढेच दर्शविणारा एक मर्यादित अभ्यास झाला आहे. सावरकरांच्या काव्याचा विचार करताना, त्यांची एकूण काव्यरचना किती, ती कोणत्या स्वरूपाची, तीमध्ये वर्णनपर, कथात्मक, स्फुट, दीर्घ अशी रचना कोणती, त्या त्या प्रकारच्या रचनेत सावरकरांच्या प्रतिभेचे कोणते गुण आढळून येतात, सावरकरांच्या काव्याचे विशेष कोणते, त्यांतील उणिवा कोणत्या, असे विवेचन या ग्रंथात आलेले नाही. सावरकरांच्या कवितेत त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे प्रतिबिंब सर्वत्र कसे पडते ते दाखवण्याकडेच गावडे यांनी आपल्या विवेचनाचा मोहरा ठेवलेला आहे. सावरकरांची कविता ही कविता म्हणून कशी आहे, इतर कवींच्या रचनेपेक्षा ती किती व कशी निराळी आहे, तीमधील कोणता भाग मराठी सारस्वतात दीर्घकाल टिकून राहील, असा वाङ्मयीन दृष्टिकोणातून साकल्याने विचार केला असता, त्याबरोबर त्या अभ्यासाचा एक भाग म्हणून सावरकरांच्या कवितेत त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे दर्शन सतत कसे घडत राहते ते सांगितले असते आणि याच पद्धतीने सावरकरांच्या निबंधकथानाटकादी वाङ्मयाचे समालोचन केले असते, तर या अभ्यासाला एक व्यापक परिमाण लाभले असते आणि तो सावरकरसाहित्याचा वाङ्मयीन दृष्ट्या एक परिपूर्ण असा अभ्यास झाला असता. सावरकरांच्या साहित्याचे सम्यक् मूल्यमापन करण्याच्या दृष्टीने असा अभ्यास अधिक उपयोगी ठरला असता. प्रबंधलेखकाने आपल्या अभ्यासाला आरंभीच घालून घेतलेल्या मर्यादेमुळे हे घडू शकले

नाही. अशा व्यापक वाङ्मयीन अभ्यासाचा विचार कदाचित फारच वाढला असता असे गावडे यांना वाटले असावे.

वाङ्मयीन चरित्र आणि जीवनचरित्र

सावरकरांच्या साहित्यात त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा आढळ कसा होतो हे दाखविण्यापूर्वी त्या व्यक्तिमत्त्वातील निरनिराळे घटक गावडे यांना निश्चित करावे लागले आहेत. ते करण्यासाठी प्रबंधाच्या प्रारंभी त्यांनी सावरकरांचे वाङ्मयीन चरित्र थोडक्यात दिले आहे. "सावरकरांच्या वाङ्मयप्रवृत्तींनाच प्राधान्य देऊन त्यांच्या चरित्राची मांडणी करण्याचा प्रयत्न येथे करावयाचा आहे", असे प्रथम म्हणून पुढे "या वाङ्मयीन चरित्राच्या साहाय्याने सावरकरांच्या व्यक्तिमत्त्वावरील मूळ संस्कारांचेही दर्शन घडेल", असे गावडे यांनी म्हटले आहे (पृष्ट १०). याच संदर्भात प्रबंधाच्या प्रारंभी लिहिलेल्या 'निवेदना'त गावडे म्हणतात, "हे व्यक्तिमत्त्व ठरविण्याच्या दोन पद्धतींचा मी अवलंब केला. प्रबंधाच्या पहिल्या प्रकरणात मी सावरकरांचे वाङ्मयीन चरित्र थोडक्यात लिहिले. या वाङ्मयीन चरित्रात सावरकरांच्या जीवनातील वाङ्मयेतर घटनांवर भर देण्यापेक्षा त्यांच्या वाङ्मयनिर्मितीला प्रेरक व पोषक ठरणाऱ्या घटनांवरच प्रकाशझोत टाकीत त्यांचे सर्व चरित्र उलगडून दाखविले आणि असे करीत असताना त्यांचे घडत गेलेले भावबंध, त्यांची बनलेली मते व निष्ठा, सिद्ध झालेली त्यांची ध्येये व साधने, प्रकट झालेल्या त्यांच्या श्रद्धा, भविष्यकाळासंबंधी त्यांना प्राप्त झालेली दृष्टी इत्यादी गोष्टींचा हेतुपुरस्सर निर्देश करण्यात आला. त्यामुळे या पहिल्या प्रकरणातच सावरकरांच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या स्वरूपाची बव्हंश सिद्धता झाली" (निवेदन, पृष्ठ २). असे दिसते की, गावडे वाङ्मयावरून व्यक्तित्वाकडे जात आहेत.

वाङ्मयीन चरित्रावरून व्यक्तित्वाचे प्रमुख घटक निश्चित करावयाचे आणि नंतर तेच व्यक्तित्व वाङ्मयात कसे आढळते ते दाखवावयाचे, अशी जर ही प्रक्रिया असेल तर तीमध्ये अन्योन्याश्रयाचा दोष उत्पन्न होतो. पण तो भाग बाजूला ठेवला तरी एखाद्या व्यक्तीचे व्यक्तिमत्त्व केवळ त्याच्या वाङ्मयीन चरित्रावरून सिद्ध करता येईल का, असा एक मूलभूत प्रश्न येथे उत्पन्न होतो. वाङ्मयीन चरित्रावरून एखाद्या व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वाचा संपूर्ण व सम्यक् बोध होणे कठीण आहे, किंबहुना व्यक्तीचे व्यक्तिमत्त्व हे त्याच्या वाङ्मयीन चरित्रापेक्षा त्याच्या जीवनचरित्रातून अधिक विश्वसनीय रीत्या निष्पन्न होते. वाङ्मयीन चरित्रात दिसणारे लेखकाचे व्यक्तिमत्त्व हा त्याच्या एकंदर व्यक्तिमत्त्वाचा केवळ काही भाग असतो आणि तोही अप्रत्यक्षपणे प्रकट झालेला असतो. व्यक्तिमत्त्व निश्चित करण्याच्या दृष्टीने वाङ्मयापेक्षा चरित्रातील घटना अधिक प्रमाण मानाव्या लागतील, त्याचप्रमाणे वाङ्मयनिर्मितीला पोषक ठरणाऱ्या घटनांइतक्याच वाङ्मयेतर घटनाही त्यासाठी ध्यानात घ्याव्या लागतील. शिवाय व्यक्तीचे चरित्र हे केवळ सत्य असते, तर त्याने लिहिलेले वाङ्मय हे सत्य व

कल्पित यांचे मिश्रण असते आणि हे मिश्रण काही वेळा असेही असू शकेल की, त्या कल्पिताचे सत्याशी असलेले नाते ध्यानात न येण्याचाही संभव राहील. निबंधामध्ये लेखक आपले स्वतःचे विचार मांडतो आणि आत्मचरित्रामध्ये आपल्या आयुष्यातील प्रसंग सांगतो, तेव्हा त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाची निश्चिती करताना या प्रकारच्या लेखनाचा उपयोग बऱ्याच प्रमाणात होऊ शकेल; पण तो करून घेतानाही दक्षता घ्यावी लागेल. निबंध कोणत्या विषयावरील आहेत, केव्हा लिहिले आहेत, ते लिहिण्यामागची प्रेरणा काय आहे, ते पाहावे लागेल.

आत्मचरित्रपर लेखनातही त्या व्यक्तीचे दर्शन केवळ लेखकाच्या बाजूने घडेल. ' माझी जन्मठेप ' —मध्ये सावरकरांनी अंदमानमधील आपले जीवन उभे केले आहे. त्याच काळात बंगाल व पंजाब येथील अनेक राजबंदी तेथे होते, त्यांच्यापैकी कोणी त्या कालखंडाविषयी काही लिहिलेले असेल तर ते विचारात घ्यावे लागेल. अशा काही मर्यादा लक्षात ठेवल्या तर लेखकाचे व्यक्तिमत्त्व ठरविण्यासाठी निबंध वा आत्मचरित्र यांचा पुष्कळच उपयोग करून घेता येईल. पण कथा, कादंबरी, नाटक आदींचा उपयोग त्या मानाने बराच कमी होऊ शकेल. वाङ्मयीन चरित्र तपासल्याने लेखकाच्या वाङ्मयीन प्रवृत्ती समजतील, त्याचे व्यक्तिमत्त्व संपूर्णपणे हाती लागेलच असे नाही. व्यक्तिमत्त्वाचे घटक निश्चित करण्याच्या दृष्टीने चरित्राचे असलेले हे महत्त्व गावडे यांच्या ध्यानातच आलेले नाही असे नाही. समारोपाच्या प्रकरणात सावरकरांच्या यशापयशाची मीमांसा करताना, त्या यशापयशाला त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वातील कोणत्या प्रवृत्ती कळत न कळत कारणीभूत झाल्या असाव्यात हे पाहू लागल्यावर चरित्रातील घटनांकडे गावडे वळले आहेत (पृष्ठे ५९०–९१).

व्यक्तिमत्त्वाचे अपुरे चित्र

सावरकरांच्या व्यक्तिमत्त्वातील काही घटकांचा शोध त्यांच्या जीवनातच घेणे शक्य आहे, त्यांच्या वाङ्मयावरून त्याचा उलगडा होईलच असे नाही. रत्नागिरीहून मुक्त झाल्यावर सावरकरांनी मोठ्या धडाडीने हिंदुमहासभेच्या कार्यास वाहून घेतले आणि त्या पक्षात एक नवे चैतन्य निर्माण केले. महासभेचे अध्यक्ष या नात्याने त्यांना अखिल भारतीय नेत्यांत स्थानही मिळाले. पण अनेक वर्षे अध्यक्ष राहूनही महासभेच्या कार्यास वाहून घेणाऱ्या निष्ठावंत कार्यकर्त्यांचा संच सावरकरांना उभा करता आला असे दिसत नाही. लोकमान्य टिळकांनी असा लोकसंग्रह करण्यात फार मोठे यश मिळविले होते. महात्मा गांधींच्या प्रेरणेने तर काही प्रांतांतून अखिल भारतीय पातळीचे नेते निर्माण झाले आणि त्यांनी या देशाच्या राजकारणाची धुरा गांधीजींच्या निर्याणानंतरही कित्येक वर्षे सांभाळली. सावरकरांपासून स्फूर्ती घेऊन सशस्त्र क्रांतीच्या मार्गाने जाणारे युवक त्यांच्या तरुणपणी निर्माण झाले, याचा अर्थ असा की युवकांची भावनाप्रधान मने भारून टाकण्याचे सामर्थ्य त्यांच्या वाणीत व लेखणीत होते, पण आपल्या उत्तरायुष्यात त्यांनी पत्करलेले राजकारण सशस्त्र

क्रांतीच्या राजकारणाहून निराळ्या प्रकारचे होते. ते सनदशीर राजकारण होते, जनसामान्यांशी त्यांचा संबंध अधिक होता, त्यांना द्यावयाचा कार्यक्रम निराळ्या प्रकारचा होता, हौतात्म्यापेक्षा राष्ट्रबांधणीसाठी सतत करीत राहावयाच्या विधायक बाजूवर त्यात अधिक भर होता. या क्षेत्रात काम करणारे अनेक कार्यकर्ते सावरकरांच्या भोवती गोळा झाले असे म्हणवत नाही. त्यांच्या उत्तरायुष्यातील कर्तृत्वाला ही जी एक मर्यादा पडलेली दिसते, तिची बीजे त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वात असतील काय?

अंदमानमधील त्याचे सहतपी तेथून मुक्त झाल्यावर पुढे सावरकरांच्या कार्यांत सहभागी झाले असे आढळत नाही. त्यांच्यापैकी. काहीजण राजकारणातून निवृत्त झाले असतील हे शक्य आहे; पण जे अनेकजण इतरत्र कार्य करू लागले त्यांतील फारच थोडे सावरकरांच्या जवळ आलेले दिसतात. याचेही उत्तर त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वात आढळेल काय? सावरकरांच्या निकटवर्ती सहकाऱ्यांमध्ये बुद्धिमंत आणि विचारवंत असा ज्यांचा लौकिक आहे अशा व्यक्ती विशेष आढळत नाहीत. डॉ. श्यामाप्रसाद मुखर्जीसारखे नाव एखादेच. त्यांचा रत्नागिरीतील वास्तव्याचा तेथील बुद्धिजीवी वर्गातील व्यक्तींवर काही स्थिर स्वरूपाचा ठसा उमटला किंवा जातिनिर्मूलन, अस्पृश्योद्धार अगर शुद्धिसंघटन अशा क्षेत्रांतून काम करणाऱ्यांचे एक जाळे निर्माण होऊन सावरकरांनी रत्नागिरी सोडल्यावरही ते कार्यकर्ते आपले कार्य करीत राहिले असे घडले नाही. गांधीजींनी आपल्या दीर्घकालीन राजकीय जीवनात भिन्नभिन्न क्षेत्रांमध्ये आजन्म काम करीत राहणारी अनेक माणसे निर्माण केलेली दिसतात. सावरकरांच्या बाबतीत असे घडू शकले नाही. असे म्हणताना त्यांनी जे काही कार्य केले ते कमी लेखण्याचा हेतू नाही, पण सावरकरांच्या आयुष्यातील घटनांचे धागेदोरे अखेर त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वापर्यंत पोचतील असे वाटते.

देशसेवेतही जे प्रोत्साहक आहे, उद्दीपक आहे, दाहक आहे व म्हणून डोळे दिपविणारे आहे, कल्पनाशक्तीला स्फुरण आणणारे आहे, ते सावरकरांना आकर्षित करू शके; जे सौम्य आहे, शांत स्वरूपाचे आहे, चिकाटीने व सातत्याने करीत राहावयाचे आहे, ते त्यांच्या मनाला वेध लावू शकत नसे, राष्ट्राच्या प्रगतीसाठी आवश्यक असले तरी त्याच्या अंतःकरणाच्या गाभ्यापर्यंत पोचत नव्हते, असे असेल काय? तसे असेल तर त्यांनी लिहिलेल्या निबंधांत, चरित्रांत, इतिहासात, नाटकांत आणि वेळोवेळी त्यांनी केलेल्या राजकीय व सामाजिक प्रश्नांच्या विवेचनात याचा काही आढळ होतो काय, असा शोध घेण्यासारखा आहे. पराक्रमाची, असीम त्यागाची किंवा हौतात्म्याची ओढ ही उत्कट भावनाशीलतेतून जन्म घेते. अशा हौतात्म्यानेच देशाचे सारे प्रश्न सुटतील अशी श्रद्धा उत्पन्न होण्यासाठी केवळ कल्पनेत रममाण होऊन जाण्याची एक वृत्ती लागते. अशी भावनाशीलता व कल्पनाशीलता काव्यासारख्या वाङ्मयप्रकाराला अधिक अनुकूल असू शकते. पण नाटक वा कादंबरी अशा प्रकारांना ती तेवढी पुरी पडू शकत नाही. त्यामुळेच सावरकरांची कविता

जितकी भावनोत्कट व म्हणून वेधक उतरली, तितकी त्यांची नाटके वा कादंबऱ्या आकर्षक ठरल्या नाहीत. सावरकरांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे हे व असेच इतर काही घटक त्यांच्या वाङ्मयीन चरित्रापेक्षा त्यांच्या जीवनचरित्राच्या अवलोकनानेच हाती लागण्याची शक्यता अधिक आहे. त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे अनेक पैलू त्यांच्या वाङ्मयीन चरित्राच्या आधारे गावडे यांनी मोठ्या साक्षेपाने टिपले आहेत, पण चरित्राच्या सूक्ष्म अवलोकनानेच जे ध्यानात येण्याची शक्यता आहे असे काही भाग त्यात राहून गेले असणे संभवनीय आहे. सावरकरांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे दर्शन त्यांच्या वाङ्मयात कसे घडते याबद्दल गावडे यांनी या ग्रंथात जे कांही म्हटले आहे, त्याला वरील विवेचनाने विशेष काही बाध येतो असे नाही. पण वाङ्मयीन चरित्राच्या आधारे सावरकरांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे जे चित्र गावडे यांनी रेखाटले आहे ते अपुरे राहिले असण्याची शक्यता आहे.

सरस शैली, विषयाशी तादात्म्य

गावडे यांची भाषाशैली त्यांनी घेतलेल्या विषयाला शोभून दिसणारी आहे. त्यांच्या विवेचनात सर्वत्र सुबोधपणा आहे, तसाच रेखीवपणा आहे. सरस विवेचनाचा नमुना या दृष्टीने "कवी सावरकर" या प्रकरणाचा पहिला भाग उल्लेखनीय आहे. साहित्यातून होणारे व्यक्तिमत्त्वदर्शन हे एकमेव सूत्र दृष्टीसमोर ठेवून सारे विवेचन केले असल्याने काही वेळा ते एकसुरी झाल्यासारखे वाटते किंवा काही स्थळी पुनरुक्ती झाल्याचे जाणवते; पण ते अपरिहार्य आहे. शैलीचा मनोरमपणाही गावडे यांना साधतो. सावरकरांच्या नाटकांतील सारी पात्रे एकाच प्रकारची भाषा बोलतात हा मुद्दा स्पष्ट करताना, "समाजातील कोणत्याही थरातील, व्यवसायातील, संस्कृतीतील, धर्मातील ती व्यक्ती असो; स्त्री असो, वा पुरुष असो, समूहगीतात गाणे सांगणाऱ्याच्याच स्वरात जशा त्याच्यामागून गाणाऱ्या व्यक्ती गातात त्याप्रमाणे सावरकरांनी त्यांना पुरविलेल्या भाषेत त्या सर्व व्यक्ती बोलत असतात," असा सरस दृष्टान्त गावडे सहजपणे देऊन जातात (पृष्ठ ४९८). 'यंत्र' हा निबंध व 'गोमांतक' हे काव्य यांतील विचार साम्य स्पष्ट करताना, "'गोमांतक' काव्यातही विषय हाच आहे आणि उदाहरणेही तीच आहेत. जणू तो निबंधच लयबद्ध पदन्यास करीत वामनावताराने काव्यात अवतीर्ण झाला आहे," असे मोठे प्रत्ययकारी वर्णन त्यांनी केले आहे (पृष्ठ ३७७).

गावडे यांच्या भाषेत संस्कृतप्रचुरता आहे, तीमध्ये प्रौढता व अर्थगर्भता आहे, क्वचित् वक्तृत्वाचा अंशही तीत येतो; हे सारे विशेष सावरकरांच्या भाषेचे आहेत हे वाचकांच्या मनात सहजपणे येऊन जाते. सावरकरांच्या भाषेत सर्वत्र एक ठाशीव अशी लय आहे, गावडे यांच्या लेखनातही ती आढळते. चिपळूणकरांचा परिणाम झाल्याने पल्लेदार लांबलचक वाक्ये लिहिण्याची एक लकब सावरकरांच्या भाषेत आली आहे, असे गावडे यांनी दाखविले आहे (पृष्ठ ३१३). विवेचनाच्या ओघात

गावडेही तशी वाक्ये लिहून जातात. सावरकरांच्या काव्याचे परीक्षण करीत असताना, " 'सप्तर्षींत 'त ताऱ्यांशी तत्त्ववाद करणारा, 'जगन्नाथाच्या रथोत्सवा 'तील ग्रह-नक्षत्रांचे भव्य सौंदर्य शब्दांकित करणारा, 'तारकांस पाहून ' कल्पकतेची फुलबत्ती फुलवणारा कवी जेव्हा मेळ्यातील प्रचारगीतांच्या पायरीवर उतरतो, तेव्हा वैनतेयाने कुक्कुटासारखे दोन वीत उंचीच्या वातावरणात आपले पंख फडफडविण्यात आपल्या गगनविहारी सामर्थ्याची कृतकृत्यता मानावी असा भास होतो " असे गावडे यांनी म्हटले आहे (पृष्ठ ३६९). प्रबंधलेखक आपल्या अभ्यासविषयाशी तदात्म होऊन गेल्याची ही एक खूण आहे. सावरकरांच्या भाषेत आढळणारी दुर्बोधता व क्लिष्टता मात्र गावडे यांनी आपल्या भाषेत सहसा येऊ दिलेली नाही. पण क्वचित्, " शरमुख लक्ष्याकडेच रोखलेले होते, पण परिस्थितीमुळे धनुष्याच्या प्रत्यंचेचा ताण सैल पडला होता, " किंवा " नाटककाराचा सन्मार्गाबद्दलचा निश्चय व मताबद्दलचा पक्केपणा असल्याने यातून मनोविश्लेषणाला अवसर सापडणेच कठीण " (पृष्ठ ५४ व ४४९), अशा काही स्थळी गावडे यांची नजर चुकवून त्यांच्या भाषेत दुर्बोधता शिरलेली आढळते. पण अशी उदाहरणे केवळ अपवादभूत आहेत. एरवी गावडे यांची या ग्रंथातील भाषा प्रसादपूर्ण आणि विवेचनाची शैली मनोरम आहे.

* *

****

सूची

****

ग्रंथ, ग्रंथकार व विषय यांचा अंतर्भाव या सूचीत केला आहे. ग्रंथ, लेख आणि कविता यांची नावे अवतरणचिह्नांत दाखविली आहेत.

क्ष आणि ज्ञ हे वर्ण रूढीनुसार ळ–नंतर आणि अं औ–नंतर घेतला आहे. इतरत्र प्रत्येक वर्णात निरनुस्वार रूप संपल्यानंतर लगेच सानुस्वार रूप घेतले आहे. जसे, क–नंतर कं आणि कु–नंतर कुं. त्या त्या वर्णातील सर्व नोंदी संपल्यावर मग वर्णानुक्रमाने जोडाक्षरे घेतली आहेत. जसे, कौ–नंतर क्र, क्रि, क्ल, क्व, इत्यादी.

* *

डॉ. वि. रा. करंदीकर

बी. ए. आणि एम्. ए. प्रथम श्रेणीत उत्तीर्ण. एम्. ए. ला सर्व पारितोषिके. १९५० ते ६३ विलिंग्डन व १९६३ – पासून फर्गसन महाविद्यालयात मराठीचे विभागप्रमुख. पुणे विद्यापीठात पीएच्.डी. – चे मार्गदर्शक. फेब्रुवारी १९७८ – पासून निवृत्तिपूर्व रजेवर आणि महाराष्ट्र राज्य साहित्य-संस्कृतिमंडळाच्या वतीने सिद्ध होत असलेल्या मराठी शब्दकोशाचे प्रमुख संपादक.

पुण्यातील केळकर मंडळ व टिळक स्मारक मन्दिर, मुंबई मराठी साहित्य संघ, विदर्भ साहित्य संघ व नागपूर विद्यापीठ यांच्या वतीने विविध विषयांवर व्याख्यानमाला. प्रमुख नियतकालिकांतून स्फुट लेखन. विश्वकोश, वाङ्मयकोश, तत्त्वज्ञानकोश, साहित्यपरिषदेचा वाङ्मयेतिहास यांतून लेखन. गेली पाच वर्षे महाराष्ट्र साहित्य परिषदेचे उपाध्यक्ष.

' वामनपंडितांची यथार्थदीपिका ' हा पीएच्.डी. चा प्रबंध प्रकाशित. एक प्रमाण-ग्रंथ म्हणून तो विद्वानांत मान्य. ' भगवद्गीतेचे तीन टीकाकार ' या ग्रंथास केळकर, चिपळूणकर पारितोषिके; शिवाय महाराष्ट्र शासनाचा उत्कृष्ट ग्रंथाचा पुरस्कार.

प्रस्तुत ' ग्रंथवेध ' हा डॉ. ग. श्री. खैर, डॉ. शं. दा. पेंडसे, प्रा. न. र. फाटक, डॉ. पु. ग. सहस्रबुद्धे, डॉ. रा. चिं. ढेरे, डॉ. य. दि. फडके आदी मान्यवर विद्वानांच्या काही प्रमुख ग्रंथांचा घेतलेला एक वेध. त्या निमित्ताने धर्म, तत्त्वज्ञान व साहित्य, तसेच मध्ययुगीन संत व प्रबोधनयुगातील विचारवंत यांचे कार्य, यांचा मूलगामी परामर्श घेण्याचा एक साक्षेपी प्रयत्न येथे आढळेल.

निर्भीड, समतोल व अभ्यासपूर्ण समीक्षेचे उदाहरण म्हणून हा ' ग्रंथवेध ' जाणकारांची मान्यता मिळवील असा विश्वास आहे.